هذا العدد

يبدأ هذا العدد بمقال عن فكرة فى الجدل – أى فى السير التطورى الصاعد– يقدمها كاتب عربى فى كتاب قيم عن « أسس الاشتراكية العربية » وهى فكرة مؤداها أن المعركة الدائرة بين فلاسفة أوروبا عن الجدل ماذا يكون موضوعه أيكون جدلا فى الأفكار العقلية وحدها ثم يتبعه تطور الواقع ، أم يكون جدلا فى الواقع المادى ينعكس آخر الأمر فى الطريقة التى تسلسل بها الأفكار فى الذهن ، نقول إن هذه المعركة الدائرة قد لا تعنينا نحن فى شىء لأن طريقنا قد يكون وسطاً بين الطرفين بحيث نرى التطور الصاعد من أدنى إلى أعلى إنما هو تطور للكائن البشرى وحده دون سائر الكائنات العضوية نفسها، ودع عنك الأشياء المادية فى الطبيعة الجامدة، فالإنسان بوحدته العضوية يضم جسداً وفكراً يتطور بهما أثناء مواجهته لمشكلاته الحيوية تطوراً يرق به فى السلم الحضارى درجة فى إثر درجة، ولو أخذنا بهذه الفكرة العربية فميزنا الإنسان من الطبيعة ضمناً للإنسان صفة الحرية لتكون خصيصة له وحده تستتبع ما تستتبعه من كرامة إنسانية ومسئولية خلقية . ويتلو هذا المقال مقال فى فلسفة الظواهر يحاول فيه كاتبه أن يلقى لنا أضواء على نزاع قائم بين دعاة الفلسفة الظاهرية وعلماء النفس الحديث، فبينما يحاول هؤلاء العلماء أن يحولوا الذات الإنسانية إلى موضوع خارجى تنصب عليه الدراسة التجريبية كما تنصب على سائر الأشياء فى الطبيعة يؤكد أولئك الظاهريون بأن الذات أمرها فريد ومختلف لأنها ليست شيئاً من الأشياء ، بل هى التى تنظر إلى الأشياء وتخلع عليها قيمها، فلئن كان علم النفس هو كسائر العلوم التى تدرس الواقع ينظر إلى الإنسان من حيث هو كائن فى العالم الخارجى يستجيب لما فيه من أشياء بأنماط معينة من السلوك هى التى يجعلها علم النفس موضوع دراسته فإن فلسفة الظواهر تنظر إلى الإنسان من حيث هو جهد ذهنى مبذول فى سبيل الكشف عن ماهيات الأشياء كشفاً ينبثق خلال اتصال الإنسان بالعالم – وإنه لجدير بالذكر أن هذا المقال الثانى يؤكد ما قد أكده المقال الأول من أن للإنسان وضعاً يختلف به عن سائر الأشياء فى الطبيعة . ويجىء بعد ذلك مقال ثالث يحلل فكرة التقدم والرجعية يشرح به الكاتب المقومات التى تجعل من التقدم تقدماً ومن الرجعية رجعية فيلخصها فى كلمة واحدة هى العلم ، فبمقدار ما يصطنع الإنسان أداة العلم لتغيير أوضاع حياته على النحو الذى يرجوه لنفسه يكون تقدمياً على حين يكون الرجعى فى صميمه رجلا يلجأ فى معاييره إلى معايير لا تمت إلى العلم ولا إلى العقل ومنطقه بسبب من الأسباب ، ويكفيه أن يستند إلى السلف وما تواضعوا عليه مهما تغير من أمر حياته الراهنة .

وينتقل القارئ من هذه المقالات ذات الطابع الفلسفى إلى مقال فى فلسفة الحضارة يبحث فيه الكاتب مشكلة الوطن القومى

اليهودى كما يراها توينبى ليفند على أساس من العلم كثيراً من الأباطيل التى يشيعها أصحابها بدافع من الهوى وحده، فكل الشواهد العلمية والتاريخية صارخة بأن فلسطين وطن عربى أصيل مهما ضلل المضللون . ويتبع هذا المقال بمقال آخر عن لومومبا والقضية الأفريقية فلقد جاء موت لومومبا بمثابة التحذير للدول الأفريقية كلها.. كيف يعمل المستعمر دائماً على تفتيت الوحدات القومية وكيف يكون الكفاح فى سبيل الاستقلال عبثاً ما لم يتجه نحو محاربة الانفصال الذى هو أداة المستعمر دائماً، فإذا كانت أفريقيا قد أدركت من معركة الكونغو أن الوحدة القومية تقتضى الحرب ضد الانفصالية والاستعمار، فإن معركة الجزائر قد جاءت هى الأخرى لتلقى درساً آخر، وهو أن الوحدة القومية لا تتحقق إلا بالثورة الاشتراكية . يجئ بعد ذلك باب العلم وطريقه فيجد القارئ مقالا ممتعاً عن التطورات الأخيرة المذهلة التى يتطورها علم الأحياء الجديد والذى يحلم رجاله الآن أحلاماً أوشكت على التحقق من حيث السيطرة على تكوين الإنسان واستبدالاً أعضاء سليمة بأعضاء فاسدة والتحكم فى جنس الجنين وفى صفاته الوراثية كلها تحكماً لعله يؤد بنا إلى خلق جيل من العباقرة نتخلص فيه من صنوف التشويه والضعف والبلاهة .

بعد هذا ننتقل إلى الأدب ونقده لنجد مقالا عن الاتجاه الميتافزيقى فى الأدب المعاصر الذى أخذ يزداد ظهوراً وتميزاً بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بالمحاولات الدائبة التى يحاولها الكتاب إزاء تلك الفجوة المخيفة التى أحدثها التقدم التكنولوجى فى العلوم والصناعة بين الإنسان ظاهراً وباطناً. ويتلو هذا المقال مقال آخر عن التحديات التى يصادفها الكاتب المعاصر ، وأهمها نضاله فى سبيل الحرية المهددة بالخطر ، وهو إذ يناضل فى هذا السبيل لا يقصر نضاله على نفسه بل يناضل فى سبيل الإنسان فى كل زمان ومكان . ولا شك أن الكاتب فى معركته هذه لا أداة له إلا الكلمات ، ولذلك وجب عليه أن يتذرع بالجرأة فى استخدام هذه الكلمات لتنقل ما يريد نقله إلى قرائه .

وفى تيار الفكر العربى مقال عن أحمد أمين هذا الأديب العالم والأستاذ الباحث ، الذى وهب حياته الإنتاجية كلها للتعليم بمعناه الضيق وبمعناه الواسع فهو يحاضر الطلاب فى الجامعة ، وهو ينشئ المؤسسات التى من شأنها الارتفاع بمستوى الشعب الفكرى بصفة عامة وتراه فى كل هذا يستعين بالثقافتين العربية والغربية ، فهو يدمجهما معاً فى شخص هو شخصه وفى رسالة هى رسالته . وأخيراً تلتقى المجلة مع قرائها لقاءها المعتاد ثم تترك لقرائها أن يعقدوا ندوتهم بعضهم مع بعض كما يفعلون فى كل شهر .

رئيس التحرير

- إن فلسفتنا العربية المنشودة إنما تجيء بعد لا قبل أن ننصب جهودنا الفلسفية على شرائح مختلفة من جسم الحياة، ثم نرى هل التقينا أو لم نلتق في هذه التحليلات إلى قاع واحد مشترك
- إن الجدل - أي التطور - لا هو مقصود على الفكر النظرى وحده، ولا على المادة المجسدة وحدها، بل هو "جدل الإنسان"
- سواء أخذنا بمثالية هيجل أو بمادية ماركس فإننا على كلتا الحالتين نلغى إرادة الإنسان الحرة ونجعله خاضعاً لسواه فى توجيه سيره

جدل الإنسان

— ١ —

ظاهرة تستوقف النظر فى ميدان الفكر الفلسفى، على اختلاف العصور، وفى شتى أقطار الأرض، وهى أن ذوى الأصالة من أصحاب هذا الفكر يغلب أن يكونوا من هواته، وقل أن يكونوا من محترفيه؛ وربما كانت العلة فى هذا، هى أن هؤلاء المحترفين تشغلهم دراسة المذاهب القائمة بتفصيلاتها وتفريعاتها، حتى تغرقهم أمواجها، فلا يجدون لأنفسهم من الفراغ ما يمكنهم من الانصراف إلى



دكتور زكى نجيب محمود

تناول المشكلات الحية بالتفكير المبتكر الأصيل ؛ أو ربما كانت العلة هى أن هؤلاء المحترفين على صلة أوثق من سواهم بعمالقة الفكر الفلسفى ، فيكونون أقرب إلى استصغار أنفسهم واستخفاف جهدهم ، إذ ماذا فى وسعهم أن يقولوا — هكذا يوحون إلى أنفسهم — بالقياس إلى ما قاله العمالقة الضخام ؟ وانظر على سبيل المثل إلى الفلاسفة الإنجليز منذ عهد النهضة إلى اليوم : فرانسيس بيكن ، چون لوك ، باركلى ، هيوم ، چون ستيوارت مل ، برتراند رسل ، تجدهم جميعاً من غير جماعة المحترفين ، لا بل إن منهم من حاول جهده أن يجد طريقاً إلى كرسى الأستاذية فى الجامعات — مثل هيوم — فلم يوفق بحجة أنه لم يؤهل للأستاذية فى الفلسفة ! لكنهم يخرجون مذاهبهم فى مؤلفاتهم ، فما هو إلا أن تصبح تلك المؤلفات نفسها مشغلة الدارسين فى أقسام التخصص بالجامعات .

إن فى جونا الفكرى العربى هذه الأيام لسؤالا ملحاً يتردد على ألسنتنا فيما نكتبه ونذيعه ، وهو :

متى وكيف تكون لنا فلسفة عربية خالصة ، نشارك بها في قضايا الفكر العالمي والمحلي مشاركة تحمل طابعنا الأصيل ؟ وإن مثل هذا السؤال نفسه ليتضمن بدوره سؤالا أسبق ، وهو : ماذا تكون العناصر الأساسية التي تكون طابعنا الأصيل ، هذا الطابع الذي ننشد أن يميز الفلسفة العربية التي نرجوها لأنفسنا ؟ تلك أسئلة نلقيها في جونا الفكري لنتلقى عنها الجواب ، وما أكثر ما نحاول بعضنا أن يجيب بمقالة هنا ومقالة هناك ، محاولا أن يضع « الفلسفة العربية » كلها في مقالة واحدة ! ولست أحسب أن هذا هو الطريق ، بل الطريق هو أن تجيء « الفلسفة العربية » المنشودة آخر الأمر لا أول الأمر ، إذ تجيء حصيلة محاولات جزئية يعالج بها أصحابها مشكلات جزئية ، ثم تأخذ هذه المعالجات الجزئية في التراكم والبلورة حتى تنتهي إلى نقطة التقاء ، تكون هي « المبدأ » الدفين وراء محاولاتنا ، شريطة أن نخلص أنفسنا من الافتعال والتكلف ، ونبرئ أنفسنا من عقد الاستعلاء والنقص ، فلا نشغل أنفسنا بادئ ذي بدء ، وقبل طرح المشكلات الحية ، بما عساه أن يصير « فلسفة عربية » متميزة من فلسفات العالمين ؛

بل نقبل على مشكلاتنا بعقل صاف منزه عن الهوى ، لنرى فيها الرأي ، ثم لتتجمع الآراء آخر الأمر وتتجسد ، لعلها تنتهي — وقد لا تنتهي — إلى « مبدأ » فكري تتميز به ، فيكون هو « مبدؤنا » الفلسفي —

أقول « وقد لا تنتهي » لأننا قد نجد أنفسنا على مشاركة مع جمهرة المفكرين في سائر أنحاء الأرض ، في مبادئ بعينها وفي أفكار أساسية ينبني عليها الفكر الفلسفي المعاصر جميعاً .

— ٢ —

وإني لأمهد بهذا الذي أسلفته للإشادة بثمرة ناضجة من ثمار الفكر الفلسفي العربي المعاصر الأصيل ، قدمها مفكر — من غير رجال الفلسفة المحترفين — حين أراد أن يعالج موضوعاً هو في صميم الصميم من حياتنا الفكرية وحياتنا العملية على السواء ، وأعني به « أسس الاشتراكية العربية » ،

فماذا تكون هذه الأسس ، وعلى أي وجه تخالف أو توافق النظرية الاشتراكية في عمومها كما عرفناها على أيدي أصحابها من مفكري أوروبا ؟

لكنه إذ عالج موضوعه هذا ، قد عرض علينا نمطاً ممتازاً من العقل الفلسفي الذي يحلل ويستقصي الأمور إلى جذورها وبذورها ، ثم يعود بعد التحليل إلى تركيب الحكم الذي يرتئيه لنفسه غير متأثر في هذا إلا بما يهديه من منطق سديد صارم ، لا عاطفة في ثناياه ولا هوى ، وهو حكم لا يدعه عائماً كالقشة الخفيفة على سطح الماء ، بل تراه يعمق به إلى الأغوار ، ليدرج تحته كل ما استطاع من أوجه الحياة ؛ ومثل هذا هو ما عنيته بقولي :

إن فلسفتنا العربية المنشودة إنما تجيء بعد — لا قبل — أن تنصب جهودنا الفلسفية على شرائح مختلفة من جسم الحياة ، فهذا هنا يحلل فكرة ، وذلك هناك يحلل فكرة أخرى ، وثالث يحلل فكرة ثالثة ، ثم نرى : هل التقينا أو لم نلتق في هذه التحليلات إلى قاع واحد مشترك ؟

ولست أشك لحظة واحدة في أننا حين نحصد حصادنا ذات يوم ، لنلتمس بين سنابله وأعواده « فلسفة عربية » ، سيكون الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه « أسس الاشتراكية العربية » بين الطلائع القوية التي أسهمت في تكوين الفلسفة العربية المعاصرة ؛ وفكرته الرئيسية هي حكم يستخلصه من التضاد القائم بين فلسفتين جدليتين ، هما فلسفة هيجل من ناحية ، وفلسفة ماركس من ناحية أخرى ، فالأولى مثالية جدلية ، والثانية مادية جدلية ؛ الأولى تقصر نفسها على مسار الفكر المجرد الخالص وحده ، والثانية تقصر نفسها على مسار المادة وحدها ، فلماذا لا ننظر إلى هاتين الفلسفتين الجدليتين بنظرة جدلية ، تجعلهما بمثابة « الدعوى »

و « نقيض الدعوى » لنؤلف بين النقيضين فى كيان يجمعهما معاً ، وهو « الإنسان » الذى فيه اجتمع الفكر والمادة معاً ، بحيث نقول إن الجدل – أى التطور – لا هو مقصور على الفكر النظرى وحده ، ولا على المادة المجسدة وحدها ، بل هو « جدل الانسان » ؟

— ٣ —

ففكرة « الجدل » – كما ترى – محور أساسى يدير حوله كاتبنا مناقشاته وتحليلاته وأحكامه ، فهو يرفض « جدلا » ليحل محله « جدلا » ؛ وإنى لأشعر أن من حق قارئى على أن أوضح له هذه الكلمة التى شاع استخدامها فى الكتابات الفلسفية شيوعاً واسعاً ، ويقينى أن لها فى الأسماع « العربية » وقعاً غريباً لاختلاف معناها فى الحديث اليومى الجارى عن معناها وهى مصطلح فلسفى ؛ ولست أكتم القارئ أنى لم أطمئن أبداً لهذه الكلمة فى معناها الاصطلاحى ، وكنت أتمنى للمشتغلين بالفلسفة عندنا أن يهتدوا إلى ترجمة أخرى ، برغم أنى أعلم أنها هى الكلمة التى استخدمها العرب الأقدمون ترجمة « للديالكتيك » فى المنطق الأرسطى ؛ لكنها عندئذ كانت فى معناها الفلسفى قريبة بعض الشىء منها فى معناها الدارج المألوف ، إذ هى فى هذا المعنى الثانى تشير إلى اصطراع رأيين أو عدة آراء يدلى بها المتجادلون فى موضوع ما ، ابتغاء الوصول إلى نتيجة تظفر بالقبول عند الجميع ، وكذلك كانت فى معناها الفلسفى عندئذ تنطوى على معارضة الآراء المختلفة بعضها مع بعض للوصول إلى نتيجة تخلو من التناقض .

لكن « الجدل » انتقل على يدى هيجل من معنى إلى معنى ، فبعد أن كانت هذه الكلمة طوال العصور السابقة دالة على « طريقة استدلال » أصبحت عند هيجل دالة على « طريقة سير » مراحلها مثلثة الخطوات ، وجاء ماركس فاستخدمها بهذا المعنى الهيجلى نفسه لتدل على « طريقة سير » – لا على طريقة استدلال كما كانت فى تاريخها الماضى – وطريقة السير عند ماركس هى كما كانت عند هيجل قوامها مراحل مثلثة الخطى ، وكل الفرق بينهما – كما هو معلوم – أن « السائر » عند هيجل تيار من فكر ، وأما « السائر » عند ماركس فهو تيار من مادة ، لكن طريقة الخطو فى الحالتين واحدة ، وهى أن ينتقل « السائر » – فكراً كان أو مادة – من وضع إلى نقيضه ثم إلى وضع ثالث يجمع النقيضين فى كيان واحد . ولهذا لم أعد أرى كلمة « الجدل » – بما توحيه إلى الذهن من معنى الحوار اللفظى – صالحة كل الصلاحية (فى اللغة العربية على الأقل) للدلالة على مثل هذا السير التطورى الصاعد .

وأياً ما كانت التسمية ، فحسبنا أن نكون على وعى بالمعنى المقصود ، لأن ذلك يساعد على وزن الفكرة الجديدة التى يعرضها المفكر العربى الدكتور عصمت سيف الدولة ، وهى الفكرة التى يزعم بها أن « الجدل » لا يكون للفكر وحده ولا يكون للمادة وحدها ، بل يكون « للإنسان » قاصداً بذلك أن الذى « يتطور » صاعداً إلى أعلى فأعلى ، سالكاً فى صعوده تلك المراحل المثلثة الخطى ، إنما هو « الإنسان » بجملة مقوماته العضوية من فكر ومادة ؛ وأما الطبيعة المادية فى حد ذاتها فلا تعرف مثل هذا السير ، وكذلك لا يعرفه الفكر المجرد المطلق الذى لا يتجسد فى إنسان معين تحيط به مشكلات معينة ويريد لها حلولا معينة ؛ ولماذا يصر مفكرنا العربى على أن يكون « المتطور » هو الإنسان ؟ إنه يفعل ذلك لإصراره على أن يكفل للإنسان حريته ، وذلك لأننا سواء أخذنا بمثالية هيجل أو بمادية ماركس ، فاننا على كلتا الحالتين نلغى إرادة الإنسان الحرة ، ونجعله خاضعاً لسواه فى توجيه سيره ، ولا فرق – من هذه الناحية – أن يكون ذلك « السوى » الذى يسير الإنسان وجوداً من فكر أو وجوداً من مادة ، وماذا يكون الإنسان إن لم يكن كائناً مبدعاً خلاقا ؟ فاذا أحلنا عملية الخلق والابداع إلى كائن آخر – مهما تكن طبيعته ، وحتى إذا جعلت

الإنسان نفسه جزءاً منه – فقد سلبت الانسان أخص خصائصه التى تميزه من الطبيعة وتميزه من بقية الكائنات العضوية على السواء .

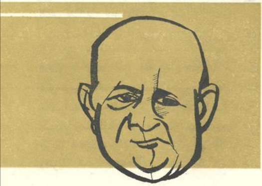
إنه لمحال علينا أن ندرك حقيقة الإنسان إذا درجناه فى مقولة أعم منه تشمله كما تشمل سواه ، لأن للإنسان طبيعة نوعية لا يجوز تجاهلها ، أهم جوانبها أنها متطورة على النحو الذى يوصف بالحركة الجدلية ، وأن سواها لا يتطور على هذا النحو ، فلئن كانت للطبيعة قوانينها التى لا قبل للإنسان بتغييرها ، ففى ظل هذه القوانين نفسها يستطيع الإنسان – دون سواه من الكائنات – أن يرسم طريق سيره إلى المستقبل الذى ينشده – وفى سير الإنسان من ماضيه إلى مستقبله يعرض الدكتور سيف الدولة فى كتابه فكرة من أروع أفكاره ، مؤداها أن الإنسان وهو محوط بظروف راهنة يريد تغييرها ، سيجد نفسه مسبوقاً بماض يستحيل عليه أن يغير منه شيئاً ، وسيجد نفسه كذلك خاضعاً لما يخضع له كل شىء فى الطبيعة من قوانين ، لكن هل يحد هذا وذاك من حريته فى بناء مستقبل يريده ؟ لا ، بل إن تلك القيود نفسها هى الشرط الذى لا بد من توافره ليحقق حريته فى بناء مستقبله ، لأن الأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : أحدهما أن يترك الماضى لممتد فى المستقبل مدفوعاً بما يكمن فيه من عناصر وعوامل وبما تقتضيه قوانين الطبيعة للأشياء ، وعندئذ يسير الإنسان محمولاً على موج التيار المندفع بقوته التلقائية ، لا يملك لنفسه اختياراً ؛ والاحتمال الثانى هو أن تكون للإنسان القدرة – لا على تغيير الماضى ولا على إلغاء القوانين الطبيعية – بل على أن يمسك بزمامهما ليسير بهما حيث يريد .

وفى التضاد الكائن بين المستقبل التلقائى (أعنى المستقبل الذى يجىء امتداداً للماضى متروكاً لعوامله وحدها تسير وفق سنن الطبيعة بلا تدخل) والمستقبل المرسوم المدبر (أعنى المستقبل الذى يخلقه الإنسان لنفسه مستفيداً بعوامل الماضى وبقوانين الطبيعة) . أقول إن فى هذا التضاد يكون الصراع الذى لا بد منه لتتوافر الأركان الضرورية للسير على طريقة « الجدل » ؛ فلئن كان ما أسماه مفكرنا العربى « بجدل الإنسان » متفقاً مع « الجدلين » الآخرين : جدل الفكر عند هيجل ، وجدل المادة عند ماركس ، فى عدم الفصل بين الحرية والضرورة ، بحيث لا يرى فى الحرية تحدياً لضرورة القوانين العلمية ، بل يرى فيها استخداماً لتلك القوانين ، فان « جدل الإنسان » يختلف عن « الجدلين » الآخرين فى أنه يجعل للإنسان قانوناً خاصاً به وحده دون الطبيعة المادية ودون الفكر المطلق ، ألا وهو قانون الجدل ، الذى يتيح للإنسان أن يتطور فى حياته تطوراً صاعداً ، ومن هنا – كما يقول الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه – يكون لحرية الإنسان معنى خاص مختلف عن معناها فى المثالية الجدلية وفى المادية الجدلية كلتيهما

« فاذا كان الفكر المجرد منضبطا على قوانينه الخاصة ، وكانت الطبيعة المادية تتحول طبقاً لقوانين حتمية ، فان حركة الانسان – أو حريته – تخضع للقوانين الخاصة بالانسان نفسه »

— ٤ —

ما مؤدى هذا كله ؟ مؤداه – فيما نرى – أن المفكر العربى إذ هو يحاول البحث فى أصول الاشتراكية العربية ، قد وقع على خاصة مميزة نرجح لها أن تكون من أهم العناصر التى منها ستتكون آخر الأمر ما سوف نسميه – بعد استكمال مقوماته –



« فلسفة عربية معاصرة » ، وأعنى بتلك الخاصة المميزة حرصنا الشديد على أن نكفل للإنسان حرية الإرادة ، لأنها هى وحدها شرط المسئولية الخلقية التى تكون ركناً من أهم أركان العقيدة التى ندين بها ، بحيث ترانا ننفر نفوراً يكاد ينبثق من طبيعتنا الفطرية من كل مذهب يسوى بين الإنسان وسائر ظواهر الكون الأخرى ؛ نعم إن التحليل الفلسفى الصرف قد ينتهى بالباحث أحياناً إلى القول بألا فرق من حيث البحث العلمى بين ظاهرة الإنسان وأى ظاهرة أخرى من ظواهر الوجود ، لكننى على يقين من أن الباحث منا حين ينتهى به بحثه إلى نتيجة كهذه يحس قلقاً بين قلبه وعقله ، وإننى لأشهد الله أنى قد عانيت فى حياتى الفكرية مثل هذا القلق على نحو طالما اشتد بى حتى اضطربت له نفسى ؛ فكم ذا يتحقق لنا من طمأنينة النفس إذا ما جاءنا باحث يقيم على منطق العقل — لا على نزوات الهوى — ماتتمنى له أن يقام ، وهو أن الإنسان كائن متميز فريد .

لقد كانت لى ذات يوم مقالة حاولت فيها أن أبين ماذا تكون « الأمانة » التى جاء فى الآية الكريمة أنها عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان ، فقلت إنها لا بد أن تكون الإرادة الحرة ، التى إن يكن صاحبها معرضاً للخطأ فيما يختار وما يدع ، إلا أنه هو القادر على اختيار الصواب ، بل هو قادر على أن يبتدع هذا الصواب ابتداعاً ، وعليه تقع تبعة الخطأ ، ولكن إليه وحده يتجه الثواب فى حالة الصواب ؛ فحوادث الطبيعة تحدث فى اطراد هو القانون الذى لا يخطىء ، بحيث نستطيع التنبوء لأى شىء ماذا يحدث له لو توافرت الظروف الفلانية : أين يقع الحجر الملقى ومتى يسقط المطر ، وفى أى لحظة تنكسف الشمس أو ينخسف القمر ؛ فليس لهذه الظواهر كلها مناص من الحدوث فى مستقبلها على نحو ما قد حدثت فى ماضيها ، نعم إن الطبيعة لا تخطئ لأن طريقها قد رسم لها رسما لا انحراف فيه ولا شذوذ ، لكنها كذلك لا فضل لها فى صوابها ، إذ قد أعفيت من حمل الأمانة — أمانة الاختيار الحر الذى ربما تعرض للخطأ فى محاولته فعل الصواب ، لكن جزاءه الأكبر هو أنه من حالات صوابه يتطور من حال إلى حال ، فيخرج من الكهوف إلى حيث يمرق فى الفضاء الكونى الفسيح .

وإذن فنحن على اتفاق فى هذه السمة التى يرجح لها أن تكون من أبرز السمات فيما عسى أن يتكون بين أيدينا لنطلق عليه اسم الفلسفة العربية ، على أن ثمة غيرها سمات أخرى وسمات ، نظل نتصيدها من طرائق تفكيرنا ومشاعر وجداننا ومواضعات سلوكنا ، نتصيدها فى مقال مقال وفى كتاب كتاب ، ومن شذرات الصيد قد تتم لنا المائدة بعد حين .

زكى نجيب محمود

أوديبرتي الذى مات

مات كما أحب أن يموت ولكنه لم يعش كما تمنى أن يعيش ؛ فقد كتب رواية سماها « يوم الأحد ينتظرنى » كانت آخر ما كتب لأن الانتظار لم يمهله طويلا وأدركه الموت تماماً كما أراد فى يوم من أيام الآحاد ، بل وفى يوم ١١ يوليو من نفس العام الذى توقع أن يموت فيه . . . ١٩٦٥ إنه الأديب الفرنسى والكاتب المسرحى جاك أوديبرتى الذى يعتبر واحداً من أعلام الحركة الطليعية فى الأدب المعاصر والتى يطلق عليها اسم أدب العبث أو اللامعقول .

ولقد عاش أوديبرتى مغموراً يعرف الناس ولا يعرفه أحد ، فقد حاول هذا الرجل طوال حياته أن يعثر على الأسلوب الجديد الذى يكسو به الجسد الجديد الذى عثر عليه أثناء رحلته فى خضم الأدب والحياة ، وما أن اهتدى إلى الأسلوب الذى ظل يبحث عنه حتى نفث من خلاله كل ما كان يجيش فى صدره ويعتمل فى نفسه حتى خيل إليه أنه تحرر من الكابوس الثقيل الذى ظل جاثماً على صدره أعواماً بعد أعوام . ولكن الكابوس ظل يلازمه فلم يبرح جسد أوديبرتى إلا مع أنفاسه الأخيرة .

● رفض هوسرل شتى النزعات السيكولوجية المتطرفة التي كانت تجعل من «الذات» مجرد «موضوع» يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب مثله فى ذلك مثل أى موضوع خارجى آخر ، وقد كان هذا الرفض بمثابة الشرارة الأولى التى اندلعت منها نيران ذاك النزاع العنيف بين فلاسفة الظواهر وعلماء النفس .

● علم النفس فى نظر هوسرل علم من علوم الواقع ، لأنه يدرس الانسان فى العالم أو لأنه على الأصح يبحث استجابات الانسان بازاء شتى المواقف ، وأما فلسفة الظواهر فانها تمثل جهداً ذهنيا شاملا فى سبيل الكشف عن « الماهيات » التى تنبثق من خلال اتصال الانسان بالعالم أو اتجاه الذات نحو الموضوع .

● إن الحقيقة لا تقبع فى داخل « الانسان الباطن » كما كان يتوهم القديس أوغسطين ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول انه ليس ثمة إنسان باطن على الإطلاق ما دام الإنسان كائناً فى العالم ، وما دامت الذات لا تعرف نفسها إلا فى نطاق العالم .

قد يعجب القارىء حين يرانا نعاود الحديث عن فلسفة الظواهر ، ولكن عجبه هذا لن يلبث أن يزول إذا علم أن فلسفة الظواهر قد أصبحت اليوم تحتل مركز الصدارة بين الحركات الفلسفية المعاصرة فى العالم الغربى . وحسبنا أن نراجع قائمة المؤلفات الفلسفية التى ظهرت فى الأعوام الأخيرة ، لكى نتحقق من تزايد اهتمام الباحثين بالحركة الفنومنولوچية ، لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل فى انجلترا وأمريكا أيضاً . وقد أصبحت معظم مؤلفات هوسرل متوافرة الآن باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، كما أصبح فى إمكان جمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية الحصول على الكثير من الدراسات القيمة عن فلسفة الظواهر ولا يفوتنا أيضاً — فى هذا المقام — أن نشير إلى الدراسات الهامة التى تظهر على صفحات مجلة «الفلسفة والبحث الفنومنولوچى» : "Philosophy and Phenomenological Research" منذ أكثر من خمس وعشرين سنة تحت إشراف الأستاذ الأمريكى

بين علم النفس



هوسرل

مارفن فاربر Marvin Farber الذى عمل حيناً من الزمن مع هوسرل وجماعته فى جامعة فريبورج بألمانيا ؛ وكذلك يجدر بنا هنا أن نشير إلى الاهتمام البالغ الذى حظيت به الفلسفة الفنومنولوچية فى فرنسا ، بفضل عناية الفيلسوف الفرنسى الراحل موريس ميرلو پونتى Maurice Merleau-Ponty بعرض تلك الفلسفة وتطبيقها على بعض الظواهر النفسية ، خصوصاً فى رسالته القيمة التى حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة پاريس ، تحت عنوان : « فنومنولوچيا الإدراك الحسى » (سنة ١٩٤٥) "Phénoménologie de la Perception"

ولا زالت فلسفة الظواهر تحظى باهتمام الباحثين فى فرنسا ، بدليل أن عدد الرسائل التى تناول أصحابها بالبحث هذه الفلسفة قد فاق عدد الرسائل التى ظفر بها برجسون نفسه ! وليس من شك فى أن اهتمام كل من سارتر وجبْرييل مارسل وكواريه وموريس ندونسل وپول ريكور وغيرهم من

وفلسفة الظواهر

دكـــتور زكريـــا إبراهيـــم

أعلام الفكر الفرنسى المعاصر ، بتطبيق المنهج الفنومنولوچى على أبحاثهم الفلسفية ، قد عمل على توجيه انتباه المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى فرنسا نحو الأصول الألمانية لهذه الحركة الفلسفية الهامة التى ترددت أصداؤها فى شتى أرجاء العالم الغربى .

بداية الصلة بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

وقد يكون من الطريف للباحث الفلسفى الذى يريد أن يتعرف على أصول «الحركة الفنومنولوچية» أن يحاول الكشف عن حقيقـــة أمر تلك العلاقات المعقدة المتشابكة التى طالما جمعت بين هذه الفلسفة من جهة ، وبين علم النفس من جهة أخرى . وهنا قد يحق لنا أن نرجع إلى أول عمل فلسفى قدمه لنا هوسرل ، ألا وهو كتابه المنطقى الذى أطلق عليه اسم « فلسفة الحساب » (سنة ١٨٩١) : والمتأمل فى هذا الكتاب يلاحظ أن هوسرل يرفض شتى النزعات المنطقية التى كانت سائدة آنذاك فى ميدان الرياضيات ، لكى يستعيض عنها بتفسير نفسانى لشتى العمليات الحسابية . ولعل هذا هو السبب فى أننا نراه يســـمى « الفنومنولوچيا » باسم « علم النفس الوَصْفى » ، محاولاً إقامة عمليات الحساب على أسس سيكولوچيـــة صرفة : ولكن هوسرل سرعان ما تخلى عن هذا الموقف ، نظراً لأنه قد فطن إلى أنه يقتاد «الفنومنولوچيا» إلى المأزق السيكولوچى المتطرف ، فيجعل من تصورات الذهن ومفاهيم الرياضة مجرد صفات تتسم بها طبيعة سيكولوچية خاصة . وليس من شك فى أن هوسرل كان على حق حينما دعانا إلى العمل على فهم التصورات الرياضية بالرجوع إلى « الوعى » أو « الشعور » ولكنـــه لم يتصور « الشعور » فى ذلك الوقت إلاّ على أنه مجرد منطقة من مناطق الوجود ، وكأنما هو الجزء المقـــابل للعالم من أجزاء الوجود العام .

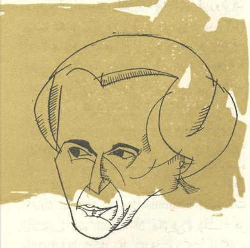
وأما فى المرحلة الثانيـــة من مراحل تطور الفكر الفنومنولوچى ، فإننا نلاحظ أن هوسرل قد



فطن إلى أن « الوعى » (الذى لابد من إقامة التعليمات المنطقية على دعائمه) ليس مجرد جزء من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذى يكتسب بفضله أى موجود كائنا ما كان كل ماله من قيمة ، وكل ماله من معنى ، بالقياس الينا . ومعنى هذا أن دلالة العالم الرياضي – مثلها فى ذلك كمثل العالم الخارجى نفسه – إنما تتوقف أولا وأخيراً على « المعنى » الذى يخلعه الشعور على الواحد منهما أو الآخر . فليس مفهوم « الوعى » مجرد مفهوم يشير إلى موجود ما من الموجودات ، بل هو مفهوم أصلى يشير إلى مركز كل وجود ، ويعبّر عن الدعامة الأساسيـة التى تستند إليها سائر الموضوعات ومن هنا فقد رفض هوسرل – فى تلك المرحلة من مراحل تطوره الروحى – شتى النزعات السيكولوجية المتطرفة التى كانت تجعل من « الذات » مجرد « موضوع » يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب ، مثله فى ذلك كمثل أى موضوع خارجىّ آخر . وقد كان هـذا الرفض بمثابة الشرارة الأولى التى اندلعت منهـا نيران ذلك النزاع العنيف الذى ثار منذ ذلك الحين بين فلاسفة الظواهر من جهة ، وعلماء النفس من جهة أخرى .

هل يمكن أن يقوم علم النفس مقام الفلسفة ؟

والواقع أن علم النفس – فى نظر هوسرل – إنما هو علم من علوم الواقع : لأنه يدرس الانسان فى العالم ، أو لأنه – على الأصح – يبحث استجابات الانسان بازاء شتى المواقف . وأما فلسفة الظواهر فانها تمثل جهداً ذهنياً شاملا فى سبيل الكشف عن «الماهيات» التى تنبثق من خلال اتصال الإنسان بالعالم أو اتجاه الذات نحو الموضوع ؟ وإذن فإن ما ترفضه فلسفة الظواهر ليس هو علم النفس ، بل هو – على وجه التحديد – تلك النزعة النفسانية المتطرفة التى تريد أن تستعيض نهائياً عن الفلسفة بعلم النفس . وإذا كان هوسرل يرى فى ذلك ضرباً من الاستحالة ، فذلك لأن علم النفس – فى نظره – إنما يتفق مع الحس المشترك ومع غيره من العلوم الأخرى فى إيمانه الضمنى بالواقع ونظرته الطبيعية إلى العـالم . ونحن جميعاً – فيما يرى هوسرل – إنما نقف من العالم موقفاً طبيعياً : بمعنى أننا نعتقد أننا جزء من العالم ، وأننا خاضعون لتأثير هذا العالم ، وأننا نتقبل هذا التأثير بطريقة سلبية خالصة . وعلم النفس يقتصر على الأخذ بهذه المسلمة الواقعية ، على نحو ما يأخذ بها الحس المشترك ، فليس بدْعاً أن نراه يستند فى حله لشتى المشكلات التى تواجهه إلى هذه المسلّمة أو المصادرة الواقعية . وآية ذلك أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان حينما يوجد بإزاء بعض المنبهات أو أمام بعض المواقف ، فيحاول أن يرى كيف يستجيب الإنسان لأمثال هذه المؤثرات ، ويسعى جاهداً فى سبيل وضع القوانين التى تحـدّد لنا (بطريقة دقيقة صارمة) نوع العلاقات القائمة بين



إ . كانت

هذه المنهات وتلك الاستجابات . وهوسرل لا يرى غضاضة فى مثل هذا الجهد ، فإنه – فى نظره – حق مشروع لعالم النفس ، ولكنه يؤكد مع ذلك أن مثل هذا الجهد لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة . والسبب فى ذلك أن الباحث الذى ينسب إلى هذا الأسلوب من أساليب التفكير صبغة أونطولوجية ، أو الذى يخلع عليه قيمة نهائية قصوى إنما ينسى أو يتناسى أن هذا الأسلوب أسلوب ساذج يخلو تماماً من كل طابع فكرىّ أو تأمّلى . والحق أننا حينما نفكر أو حينما نتأمّل ، فإننا لا يمكن أن نتصور الذات الماثلة فى صميم العالم ، أو الذات التى تقع تحت تأثير هذا العالم ، على أنها مجرد « موضوع » مندمج فى غمرة الموضوعات العالمية الأخرى ، بل نحن نتصورها على أنها تلك الذات المحورية التى تدور حولها سائر الموضوعات . فليس فى إمكاننا أن نتصور عالماً لا تتعقله أى ذات من الذوات مادامت « الذات » هى بمثابة « الوعى » الضرورى لقيام أى « عالم » . وإذا كان من الحق أن الذات التجريبية هى جزء من العالم ، فان من الحق أيضاً أن « العالم » ليس شيئا آخر سوى « موضوع » تتجه نحوه « الذات » وتخلع عليه كل ماله من « دلالة » بالنسبة اليها .

وهنا يظهر تأثر هوسرل بالثورة الكوبرنيقية التى نادى بها من قبل كانت Kant ، فإننا نراه يضع « الفلسفة » فى مقابل « علم النفس » ، على اعتبار أنها تنطق باسم « الذات الترنسندنتالية » transcendental ، فى حين ينطق علم النفس دائماً باسم « الذات التجريبية » . حقاً إن بعض المدارس الحديثة فى علم النفس – مثل مدرسة الجشطلت Gesalt – قد حرصت على إبراز وحدة الشعور واستقلاله الذاتى ، فنادت بأن الوعى ليس مكوّناً من عناصر مستقلة ، على غرار الأشياء الخارجية ، ورفضت كل نزعة ذهنية ذرّية atomisme mental ، بحجة أن الوعى « كُلّ » ليس للعناصر فيه أى وجود منفصل ، ولكن هوسرل مع ذلك أبى أن يعتبر أمثال هذه النزعات السيكولوجية بمثابة « فلسفة » ، لأنه قد رأى أنها لا تنطوى فى نظرتها إلى « الوعى » أو « الشعور » على أية نظرة فلسفية متكاملة .

موقف هوسرل من مدرسة « الجشطلت »

وقد اهتم هوسرل بتفنيد نظرية « الجشطلت » ، فحاول أن يظهرنا على نقاط الضعف فى تلك المدرسة السيكولوجية التى قامت فى الأصل من أجل معارضة شتى النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس . وهوسرل يعترف بأن أصحاب نظرية « الجشطلت » يتصوّرون « الوعى » على أنه « كُلّ » لا سبيل إلى تجزئته أو تفكيكه أو إرجاعه إلى عناصر أولية جزئية ، ولكنه يأخذ عليهم أنهم قد نظروا إلى هذا « الكل » نظرتهم إلى أية « مجموعة طبيعية » من المجاميع الكائنة فى عالم الأشياء .

صحيح أن أصحاب نظرية الجشطلت يقررون أن درجة تكامل « الوعى » أعلى من درجات تكامل أى « مجموع » طبيعى آخر ، ولكنهم مع ذلك قد تصوّروا هذا « الوعى » على أنه مجرد « صورة » forme ، كأي موضوع آخر وما دام أصحاب هذه المدرسة قد استخدموا اصطلاحاً واحداً بعينه، ألا وهو اصطلاح « الصورة » أو « الجشطلت » ، للإشارة إلى وحدة الوعى أو الشعور ، وللإشارة أيضاً إلى أية وحدة طبيعية أخرى ، فإن هذا وحده دليل قاطع على أنهم قد عمدوا إلى « تطبيع » الوعى naturalisation de la conscience . وفـات أصحاب هذه المدرسة أن « الوعى » إنمـا هو « الذات » التى تتعقل كل « موضوع » كائناً ما كان، فليس فى الإمكان تحديده على نحو ما يحدد أي موضوع آخر من الموضوعات : وتبعاً لذلك فقد عمد هوسرل إلى الحكم على مدرسة الجشطلت حكمه على سائر النزعات الذرية التى كانت سائدة فى أواخر القرن التاسع عشر ، بحجة أن الصبغة الطبيعية naturalisme قد غلبت على كل منهما فى نظرتها إلى « الوعى » أو « الشعور » والواقع أنـه ليس هناك فارق كبير — فى نظر هوسرل — بين ما يقوله الارتباطيون associationnistes من أن الشعور هو مجموعة من الأحاسيس والصور ، وبين ما يقوله أنصار الجشطلت من أن الشعور هو « كل » ليس للعناصر فيـه أى وجود مستقل : وما دام الباحث لم يبدأ بتحديد مفهوم « الكل » تحديداً جذرياً أصيلا ، بحيث يتصوّر « الوعى » على أنه « كل » من نوع خاص لا نظير له فى عالم الأشياء الطبيعية ، فستظل نظرية « الجشطلت » مجرد نزعة طبيعية أو حسية خالصة.

رد أصحاب مدرسة الجشطلت على هوسرل ..

ولكن إذا كان هوسرل قد اتهم أصحاب مدرسة الجشطلت بأنهم قد تردّوا فى خطأ منهجيّ بالغ : ألا وهو تفسير « الوعى » على غرار « الأشياء »، فإن جماعة « الجشطلت » أنفسهم — وعلى رأسهم العالم الألمانى كوفكا Koffka — قد تصدوا للردّ على هذا الاتهام ، من أجل التنصّل من تهمة التفسير الحسىّ أو الطبيعى للشعور : وحجة كوفكا فى هذا الدفاع أن مفهوم « الصورة » ومفهوم « البنية » structure اللذين تقوم عليهما نظرية « الجشطلت »، لا يهبطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية ، بل إنهما يصوّران الحيـاة النفسية بصورة « كل » متسق من الدلالات أو المعانى أو العلاقات الداخلية . فأصحاب مدرسة الجشطلت — فيما يقول كوفكا — لا يرجعون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعيـة (كما وقع فى ظن هوسرل) ، بل هم يفسرون العلاقات السيكو — فيزيائية على أنها عمليات عضوية منتظمة تستند إلى شبكة معقدة من العلاقات الداخلية . صحيحٌ أن مدرسة الجشطلت تسلم بأن بنايات الشعور تستند فى النهاية إلى عمليات فسيولوجية ذات طابع واحد بعينه ، فضلا عن أنها تفسر بنايات الشعور تفسيراً فسيولوجيا يقوم على الرجوع إلى أجهزة المخ أو الدماغ ، ولكن من الخطأ — فيما يقول أحد أئمة الحركة الفنومنولوجية فى فرنسا ، ألا وهو ميرلوبونتى — أن نضع هذه المدرسة على قدم المساواة مع النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس ، نظراً لأنها قد أدخلت فى اعتبـارها أهمية « التنظيم الداخلى » و« العلاقات الباطنيـة » من أجل فهم الشعور : فليس فى استطاعتنا أن نأخذ على هذه المدرسة ترديها فى خطأ التفسير الطبيعى أو الحسى للشعور ، مادمنا نجد وراء قولها بالتنظيم العضوى والعلاقات الداخلية اعترافاً ضمنياً بأن لكل ظاهرة نفسية دلالة خاصة أو معنى خاصاً يجعل منها شيئاً أكثر من مجرد حدث طبيعى أو واقعة فيزيائية .

هوسرل ينتقد نظرة علم النفس إلى الشعور : :

قلنا إن هوسرل قد ذهب إلى أن أية نظرية سيكولوچية — مهما كانت دقتها — لا يمكن أن تقوم مقام الفلسفة ، لأنها لا بدّ من أن تستند فى جوهرها إلى مسلّمة طبيعيه غير مشروعة . وهوسرل يضيف إلى هذا أن علم النفس بأكمله — من حيث هو علم يقوم على التفسير السيكولوچى المتطرف — إنما ينطوى بالضرورة على تشويه أو تحريف أو سوء فهم لحقيقة الوعى أو « الشعور » . وآية ذلك أن عالم النفس حين يأخذ بالموقف الطبيعى ، فإن الإنسان الذى يدرسه إنما هو الإنسان من حيث هو جزء من العالم . وحينما يتحدث عالم النفس عن « الشعور » ، فإن « رتبة الوجود » التى ينسبها إلى الشعور لا تختلف اختلافاً جذرياً عن « رتبة الوجود » التى ننسبها فى العادة إلى الأشيـــاء :

فالشعور — فى نظر عالم النفس — « موضوع » لابد من دراسته ، وهو حين يحاول دراسة هذا الموضوع فانه لايراه إلا فى وسط غيره من الموضوعات ، أعنى أن عالم النفس لا ينظر إلى « الوعى » إلا باعتباره حدثاً فى النظام العام للعالم . وأما فى نظر هوسرل ، فانه هيهات لنا أن نصل إلى تصور صحيح للوعى ، بحيث نحافظ على اصالته ، ونستبقى له طابعه النوعى الخاص ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى القيام بتحليل من نوع آخر نستطيع عن طريقه أن نكتشف فى صميم خبرتنا ماهية الحياة النفسية ، أو معنى « الشعور » بصفة عامة . فليس فى استطاعتنا أن نعرف على وجه التحديد ما هو « الوعى » ، اللهمّ إلاّ إذا استشعرنا فى أعماق ذواتنا معناه الباطن ، بحيث نتمكن عن هـــذا الطريق من الحصول على « حدْس ذهنىّ » (أو أيدتيكى)(1) : eidétique عن هذا الوعى نفسه . ومعنى هذا أن « الوعى » — فى نظر هوسرل — ليس موضوعاً يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية ، بل هو حقيقـــة نفسية تستلزم ضرباً من « التحليل القَصْدىّ » : analyse intentionnelle ولكننا نعلم كيف أن عالم النفس يميل دائماً إلى جعل « الوعى » مجرد « موضوع » يعمد إلى ملاحظته ؛ فليس فى استطاعتنا أن نتقبل الحقائق الواقعية التى يقدمها لنا علم النفس عن حياتنا النفسية ، اللهمّ إلاّ إذا عمدنا أولا إلى تصحيحها أو تعديلها من وجهة نظرنا العينية الخالصة .

وفضلا عن ذلك فان علم النفس — مثله فى ذلك كمثل غيره من العلوم الطبيعية — إنما يصطنع منهج الاستقراء الذى يبدأ من الوقائع ، ويقوم فى جوهره على عملية « تجميع للوقائع » . ولكن من الواضح أن هذا المنهج الذى يصطنعه علم النفس التجريبى لابد من أن يظل منهجاً أعمى ، اللهم إلا إذا عرفنا عن طريق آخر ، أو بالأحرى من الباطن ، ذلك الشعور الذى يريد مثل هذا الاستقراء العمل على تحديده . ومن هنا فانه لابد لنا من أن نضيف إلى منهج « الاستقراء » ضرباً من « المعرفة الذهنية » (أو الفكرية) التى نحصّلها بأنفسنا عن طريق ما لدينا من « عيان عقلى » . وحينما يتحدث هوسرل عن «علم النفس الأيديتيكى» : psychologie eidétique فانه يعنى بذلك أنه لابد من أن يجيء قبل « علم النفس التجريبى ، علم نفس آخر يكون بمثابة جهد ذهنى يراد من ورائه العمل على الإفادة من خبرتنا الخاصة من أجل تهيئة المفاهيم الأساسية التى يستخدمها علم النفس فى كل لحظة . وعلى حين أن معرفة الوقائع هى من اختصاص عالم النفس ، فان تحديد المفاهيم التى سنستعين بها فى تنظيم هذه الوقائع إنما هو من اختصاص فيلسوف الظواهر . والحق أننا نستعين فى تفسيرنا للوقائع السيكولوچيه بعدد غير قليل من المفاهيم الغامضة ، مثل مفهوم « الصورة » image

(1) هذه الكلمة مشتقة من اللفظ اليونانى eidos بمعنى الفكرة أو الصورة أو المثال .



ومفهوم « الإدراك الحسى » ، فلابد لنـا من الانعكاس على ذواتنا من أجل تفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عن « الصورة الذهنية » و « المدرك الحسى » ... الخ . ومالم نقم بمثل هذا الجهد الذهنى ، فاننا لن نستطيع أن ندرك حقيقة أمر الخبرات الموجودة لدينا عن الصور الذهنية والمدركات الحسية . وقصارى القول أن هوسرل يجعل من علم النفس دراسة تجريبية تنصب على على الوقائع وما بينها من علاقات ، بينما هو يجعل من فلسفة الظواهر جهداً ذهنيا من أجـل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات ، بحيث يكون على الفنومنولوجيا أن تقوم بمهمة استخلاص الماهيات أو المعانى الكامنة فى كل من الشعور ، والإدراك الحسى ، والتصور الذهنى ... الخ .

هل تكون فلسفة الظواهر مجرد عود إلى الاستبطان ؟

وهنا يعترض خصوم فلسفة الظواهر فيقولون إن هذا المنهج الذى يدعونا إلى اصطناعه هوسرل لايخرج عن كونه مجرد عود إلى منهج « التأمل الباطنى » أو «الاستبطان» Introspection : الذى لم يعد أحـد من رجال علم النفس التجريبى يسلم بمشروعيته . وآية ذلك أن النزعة الموضوعية الحديثة فى علم النفس لم تعد تأخذ بما كان يتوهمه أهل الاستبطان من أن الخبرة المعاشة التى تحياها الذات هى فى حد ذاتها معرفة واعية . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة الظواهر (على نحو ما عبّر عنها هوسرل) لوجدنا أنها تتفق مع هذه النزعة الموضوعية فى نقد نظريات المدرسة الاستبطانية . فالفلسفة الفنومنولوجية (مثلا) تسلم بأن معنى أى مضمون شعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة ، وإلا لما نشأت الحاجة إلى أى جهد سيكولوجى : وهل نشأ علم النفس إلا لأننا نجهل — على وجه التحديد — مضمون حياتنا النفسية ومعناها ؟

حقا إننى حينما أوجد بإزاء شىء مخيف ، فاننى أشعر بالخوف ، ولكن هذا الشعور لا يعنى أننى أعرف — فى تلك اللحظة — ما هو الخوف ، بل كل ما هنالك أننى أعرف أننى خائف ، وشتان بين المعرفتين ! والحق أن معرفة النفس بالنفس — كما لاحظ ميرلوبونتى — إنما هى معرفة غير مباشرة ، فهى بمثابة نوع من البناء أو التركيب construction . وهذا هو السبب فى أن الإنسان فى حاجة دائماً إلى أن يفض رموز سلوك الآخرين !

وهنا تفرّق فلسفة الظواهر بين التفكير أو التأمل réflexion من جهة والاستبطان Introspection من جهة أخرى ، فنرى هوسرل يقرر أنه لكى تكون عملية التأمل عملية ذهنية مشروعة ، فانهلابد للظاهرة المعاشة التى هى موضوع تأملنا ألا تنجرف فى تيار الشعور ، بل تظل — بوجه ما من الوجوه — محتفظة بهويتها عبر هذه الصيرورة النفسية . وهوسرل يقيم عملية « التأمل » على أساس عملية « الاستبقاء » أو « الاختزان » rétention فيقول إن الظاهرة المعاشة تظل باقية — بلحمها ودمها — عن طريق عملية « الاختزان » أو « الاستبقاء » وإن كانت

تتخذ طابعاً آخر ، إذ يصبح وجودها هو وجود الشئ الذى انقضى فى الزمان . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن سورة الغضب التى استبدّت بى بالأمس لازالت موجودة ضمناً بالنسبة إلىّ ، مادام فى وسعى — عن طريق عملية التذكر — أن أستعيدها ، وأحدّد ظروفها ، وأسترجع بواعثها ... الخ

فهذا الغضب ماثل — بوجه من الوجوه — فى صميم « حاضرى الحى » : بدليل أننى حتى إذا قررت (وفقاً لقوانين علم النفس التجريبى التى تقول بانحلال الذاكرة أو انطماس معالم التذكر) أن خبرتى المعاشة عن الغضب فى الوقت الحاضر قد تغيرت أو ضعفت ، فاننى افترض ضمناً أن لدىّ خبرة معاشة عن حالة الغضب الماضية هى بمثابة « ذكرى » تمدنى بها الآن ذاكرتى الخاصة . وإذن فان حالة « الغضب » باقية فى صميم شعورى (مهما كان من تغير شدتها وانقضاء زمانها) ، ما دمت أتحدث دائماً عن حالة واحدة بعينها هى ما أسميه باسم « الغضب » وإذا كان « التأمل » ممكناً فذلك لأن فى وسعى أن أعيش خبراتى الماضية ، وأن أصفها وصفاً دقيقاً على قدر الامكان : وليس « التأمل » — فى نظر فلسفة الظواهر — سوى عملية « استعادة » وصفية للظاهرة المعاشة ، بحيث تصبح هذه الظاهرة عندئذ بمثابة « موضوع » ماثل فى صميم الشعور الحالى للباحث الذى يقوم بعملية الوصف . **ومعنى هذا أن** على الباحث أن يرسم صورة صادقة — على قدر الإمكان — لما يفكر فيه حين يفكر فى سَوْرة الغضب التى عاناها بالأمس ، بحيث يتعقل بالفعل هذه الحالة المعاشة ، دون أن يعمد إلى تركيبها أو بنائها أو إعادة صياغتها .

وليس على الباحث — فى مثل هذه الحالة — أن يعمد إلى تأويل تلك الظاهرة أو تفسيرها أو تقصى عللها ، بل حسبه أن يستمسك بالظاهرة نفسها على نحو ما هى مُعاشة فى صميم شعوره :

وهنا يظهر الفارق الكبير بين التأمل الفنومنولوجى من جهة والتأمل الفلسفى التقليدى من جهة أخرى : فان التأمل الفلسفى يرجع الخبرة المعاشة إلى شروطها الأولية أو القبلية ، فى حين أن هوسرل يضع تأمله فى مقابل « الاستبطان » فيصفه بأنه اهتمام بالشئ ذاته وبحث عن تلك الحالة البدائية الساذجة التى تسبق كل رأى مسبق . وهكذا نرى أن عملية التأمل الفنومنولوجى إنما هى عملية ذهنية نقوم فيها بوصف الحالة المعاشة السابقة على كل تعقل وكل تحليل موضوعى ، وإن كان علينا من بعد أن نعيد تركيب هذه الحالة بحيث ندرك دلالتها فى ضوء خبراتنا المعاشة السابقة . ولكن أياً ما كانت نظرة الفلسفة الفنومنولوجية إلى الحياة النفسية ، فانها لا يمكن أن تعد فى نظر أصحابها مجرد عود إلى « الاستبطان » .

هل تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس ؟

إن البعض ليظن أن فلسفة الظواهر هى مجرد تأكيد لبُعْد واحد من أبعاد الحياة الإنسانية ، ألا وهو البُعْد الداخلى ، ولكن الحقيقة أن فلسفة الظواهر قد اطَّرَحَتْ منذ البداية تلك التفرقة الكلاسيكية المعروفة بين « الداخل » و« الخارج » ، أو بين « الباطن » و« الظاهر » . وليست فكرة « القصْد » أو « الإحالة » : intentionalité سوى مجرد تأكيد — من جانب هوسرل — لخطأ كل فَصْل مزعوم للداخل عن الخارج . وحين يقرر هوسرل أن « كل شعور إنما هو شعور بشئ » فإنه يعنى بذلك أنه ليس ثمة تفكير cogito بدون فكرة cogitatum ، وأنه ليس ثمة حب amo بدون محبوب amatum (أو موضوع للحب) ؛ وبالتالى فإن هوسرل يؤكد أن الذات ملتحمة بالعالم مندمجة فيه : وقد حرص الفيلسوف

الفرنسى ميرلو بونتى على تأكيد هذه الفكرة فقال :

إن الحقيقة لا تقبع فى داخل « الانسان الباطن » كما كان يتوهم القديس أوغسطين ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه ليس ثمة إنسان باطن على الإطلاق ، مادام الإنسان كائناً فى العالم وما دامت الذات لا تعرف نفسها إلا فى نطاق العالم .

ولهذا يأبى ميرلوبونتى أن يعدّ العالم حقيقة خارجية extériorité ، لكى يجعل منه مجرد « وسط » أو بيئة كما يأبى فى الوقت نفسه أن يعدّ الذات حقيقة داخلية intériorité ، لكى يجعل منهـــا مجرد « موجود » أو « كائن » ، وبهذا المعنى تكون فكرة هوسرل عن « الإحالة » بمثابة تأكيد لالتحام « الذات » و « الموقف » .

وهنا تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس : فإن علماء النفس المحدثين — وعلى رأسهم جماعة السلوكيين — يرفضون كل نظرية تغلق الشعور على ذاته ، لكى تجعل منه حياة باطنية خالصة ، وكأنّ مثَلَهُ من السلوك كمثل القبطان من السفينة . ولكن فلاسفــة الظواهر لا يمضون مع جماعة السلوكيين إلى حدّ البحث عن علّة الاستجابة لهذا المنبّه المعيّن أو ذاك بالرجوع إلى مفهوم « الفعل المنعكس » . والحق أن ما يصفه واطسون Watson عندئذ ليس هو السلوك الفعلى المعاش ، بل هو مجرد بديل موضوعىّ لهذا السلوك ، أو هو على الأصح مجرد « نموذج » فسيولوجىّ نظرىّ يمكن الطعن فى قيمته العلمية .

ونحن نعرف كيف أن أصحاب مدرســة الجشطلت قد عاودوا النظر إلى مفهوم « السلوك » الذى استعان به واطسون ، من أجل تصحيحه وتعديله ، فليس بدْعاً أن نرى ميرلوبونتى يشيد بجهود أهل هذه المدرسة فى نقد مبدأ « موضوعية » السلوك . وميرلوبونتى يقرر مع كوفكا أنه ليس يكفى أن يكون السلوك قابلا للملاحظة لكى نقول عنه إنه مجرد « موضوع » يرتدّ أصله إلى ترابط موضوعىّ ، كذلك الذى يربطه بالتنظيم العصبى : وعلى حين أن واطسون قد خلط بين ما هو « موضوعى » objectif وما هو « معطى » donné ، نجد أن كوفكا (وميرلوبونتى يتفق معه فى هذا الرأى) يشير إلى تجارب الأوهام الحسية المعروفة (كوهم السهمين غير المتساويين) ، لكى يبيّن لنا أن عالم الإدراك الحسى ليس هو العالم الرياضى القابل للقياس ، بل هو العالم الواقعىّ المباشر الذى ندركه قبل أى تركيب علمىّ : وليس المهم أن نعرف ما إذا كنا ندرك الواقع على ما هو عليه ، وإنما المهم أن نعلم أن الواقع هو هـــذا الذى ندركه : ولهذا يدعونا ميرلوبونتى إلى الأخذ بمنهج هوسرل من أجل الارتداد إلى ذلك « المباشر » الذى يبْنى عليه العلمُ كُلّ أنظمته . وليست نظرية « الجشطلت » سوى تأكيد لأهمية الارتداد نحو « الوسط » الحقيقى أو « البيئة » الفعلية للسلوك ، بدلاً من التمسُّك بعالم موضوعى صرف أو واقع خارجىّ مستقلّ : وهكذا نرى جماعة الفنومنولوجيين يتفقون مع علماء مدرسة الجشطلت (من أمثال كوفكا ولفين Lewin) فى رفض مفهوم « الجوهر المادى » أو « الواقع الخارجى » من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم « البيئة الحقيقية » أو « الوَسَط الفعلى » .

. . . ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : أليس هذا التلاقى الذى تم أخيراً بين فلسفة الظواهر وعلم النفس ثمرة من ثمار الجهد العلمى الذى قام به ميرلوبونتى وحده ؟ وهل كان هوسرل نفســه ليوافق على هـــذا الصلح الذى قام به تلميذه الفرنسىّ ؟ أو هل كان فى فلسفة هوسرل الأخيرة ما يُؤْذِنُ بمثل هذا التلاقى ؟

زكريا إبراهيم

● «إن التقدم هو غاية الثورة ، والتخلف المادى والاجتماعى هو المفجر الحقيقى لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم مما كان قائماً بالفعل إلى ما ينبغى أن يقوم بالأمل » .

● إن الرجل الذى يستند فى رأيه إلى العقل دون النقل ، وإلى العلم دون الخرافة ، وإلى ما تثبته التجربة دون ما يروى عن السلف ، مثل هذا الرجل يصح أن يوصف بالتقدمى .

● إن معايير الأخلاق لم تتغير كثيراً منذ آلاف السنين ، أما العلوم فتتقدم تقدماً حثيثاً ملموساً ، ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة الحق

التقدم والرجعية

محمود محمود

لقد استوقف نظرى فى كثير من مواضع الميثاق الوطنى ذكر التقدم والتخلف . فجاء مثلا فى الباب الخامس منه : « إن الثورة بالطبيعة عمل شعبى وتقدمى .. إنها قفزة عبر مسافة التخلف الاقتصادى والاجتماعى تعويضاً لما فات ووصولا إلى الآمال الكبرى التى تبدو خلال المثل الأعلى لما يريده (الشعب) للاجيال القادمة » . وجاء فى موضع آخر : « الثورة تقدم بالطبيعة : إن الجماهير لا تطالب بالتغيير ولا تسعى إليه وتفرضه لمجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل ، وإنما تطلبه وتسعى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل تحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانيها » . وورد أيضاً : « إن التقدم هو غلبة الثورة ، والتخلف المادى والاجتماعى هو المفجر الحقيقى لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم مما كان قائماً بالفعل إلى ما ينبغى أن يقوم بالأمل » .

وعلى أساس هذا المبدأ — مبدأ التقدم — دعا الميثاق إلى الأخذ بكثير من النظم الحديثة ، ولعل أهمها الديمقراطية السليمة ، وما يترتب عليها من اشتراكية ، ولاطبقية ، وما تقتضيه من مساواة وتكافؤ فى الفرص .

وعلى أساس مبدأ التقدم أيضاً يدعو الميثاق إلى الأخذ بالروح العلمى ، وإلى اتجاه نحو الصناعة « يجب أن يكون واعياً وأن يأخذ فى اعتباره جميع النواحى الاقتصادية والاجتماعية فى معركة التطوير الكبرى » .

ومن المبادئ التقدمية غير ذلك مما ورد فى الميثاق الدعوة إلى التعاون ، وإلى حرية الفكر فى غير تعصب ، وحرية العقيدة الدينية ، والعمل من أجل السلام « لأن جو السلام واحتمالاته هى الفرصة الوحيدة الصالحة لرعاية التقدم الوطنى » .

وقد دعانى التأمل فى هذه النصوص وأمثالها إلى البحث فى فكرة التقدم ، وما يدعو الإنسان إلى الأخذ بها أو التخلى عنها .

تلاشت فكرة العصر الذهبى !

إن فكرة التقدم البشرى لم تتضح فى عقول المفكرين حتى عصر النهضة الأوربية فى القرن السادس عشر ، بل لقد كان بعضهم فيما سلف يعتقد فى تدهور الإنســـان ، ويؤمن بأن « عصره الذهبى » قد انقضى وتولى ، ويؤيد بعضهم مزاعمه بالقصة الدينية التى تقول بطرد آدم وحواء من الجنة إلى الأرض .

ومما دعم فكرة التقدم فى القرن السابع عشر تطور العلوم الطبيعية وبخاصة على أيدى هارفى وكوبرنكس وغاليليو الذين أثبتوا أن العلم فى تقدم مستمر ، وأن الإنسان آخذ فى اكتشاف القوانين العلمية الثابتة التى تخرجه من الخرافة إلى المعرفة الصحيحة .

وتلاشت فكرة « العصر الذهبى » القديم ، وتطلع الإنسان إلى « عصره الذهبى » فى المستقبل . وأيد فرانسيس بيكون هذا الاتجاه فى مدينته الفاضلة « الإطلنطيق الجديد » حيث يجتمع العلماء ويكتشفون حقيقة جديدة كل يوم تؤدى إلى رفع مستوى الحضارة الإنسانية . وبالعلم عرف الإنسان فن الطباعة الذى مكن للأدباء والمفكرين نشر آرائهم ونظرياتهم بين الناس ، وبالعلم اكتشف الإنسان البوصلة التى يسرت له الملاحة .

ولما اشتد إيمان الفلاسفة بالعقل ، متأثرين فى ذلك بديكارت ، ولما قويت حركة « التنوير » فى القرن الثامن عشر أصبح « التقدم » عنصراً من عناصر المناخ الفكرى الذى ساد أوربا فى ذلك الحين . وغلب التفاؤل على النظرة التشاؤمية القديمة . وعززت الكشوف الجغرافية هذه النظرة الجديدة .

غير أن هذه النغمة العامة لم تخل من نشاز . فكان هناك الكاتب الإنجليزى جوناثان سويفت الذى سخر فى كتابه « رحلات جلفر » من امكان التقدم العلمى بيد أن صيحة سويفت تبددت فى الهواء بعد ما واصل نيوتن تقدم العلوم بكشفه الجديد .

وكان هناك أيضاً جان جاك روسو الذى افترض التقدم العلمى ولكنه أنكر على الإنسان تقدمه الخلقى ، ونادى بعودة الإنسان إلى الحياة البدائية فهى عنده أفضل . مثله الأعلى رجل مثل روبنسن كروزو ينسحب من المجتمع ويعيش منعزلا فريداً، وينسحب أيضاً من الزمان فلا يقيس حياته بالأيام والساعات ، وقد عبر عن ذلك بالقاء ساعته بعيداً لكى لا يعد على نفسه الدقائق والساعات .

وكان هناك أيضاً توماس مالتس الذى كان يتوقع للإنسان الجوع والبؤس ما دام تزايد السكان يطرد بنسبة أسرع من إنتاج الغذاء الكافى .

وعلى هؤلاء جميعاً تصدى للرد كندرسيه الذى كان قوى الإيمان بفكرة التقدم ، شديد الثقة فى العلم . يعتقد أنه يعمل على محو الرق بين الطبقات وبين الأمم ، وعلى قتل جراثيم المرض ، ويمد فى أجل الإنسان ، ويخفف ويلات الحروب .

ولذا فهو لا يقسم التاريخ وفقاً لتطورات السياسة ، وإنما التاريخ عنده يتبع مراحل التقدم العلمى ، وهو يقع فى عشر فترات ، انقضى منها تسع ، وبقيت واحدة للمستقبل . وقد تكونت الجماعات البدائية فى الفترة الأولى ، وعرف الإنسان الرعى فى الفترة الثانية ، والزراعة فى الفترة الثالثة ، وانتهت هذه الفترة باختراع الكتابة ، وتشمل الفترة الرابعة تاريخ الفكر اليونانى وتمتد حتى أرسطو الذى قسم المعارف علوماً مختلفة ، وتأخذ العلوم فى التقدم خلال الفترة الخامسة ، ولكنها تنحط قليلا فى عهد الرومان . وتشمل الفترة السادسة العصور الوسطى المظلمة (فى أوروبا) وتمتد حتى الحروب الصليبية . وفى الفترة السابعة يتهيأ العقل البشرى للثورة الفكرية التى تشعلها الطباعة . وفى الفترة الثامنة تتغلغل العلوم بين طبقات الشعب لذيوع الطباعة وانتشار الكتب . وتبدأ الفترة التاسعة بثورة ديكارت العلمية ، وتقديسه للعقل ، وتنتهى بالجمهورية الفرنسية . وهكذا تستمر الإنسانية فى سبيل التقدم حتى تبلغ الكمال فى الفترة العاشرة ، وحينئذ تسود المساواة بين الناس ، والمساواة عنده هى سمة الكمال وأهم مميزاته . وكندرسيه فى هذا لا شك يتأثر بروح الثورة الفرنسية .

وامتدت هذه الموجة المتفائلة بتقدم الإنسان من فرنسا إلى انجلترا حيث بشر بها هيوم وآدم سميث وجيبون وغيرهم ، وإلى ألمانيا حيث ظهر كانت ، وهيجل الذى كان يعتقد أن الإنسان يتقدم بتحقيق الحرية ، وأن التاريخ يسير فى هذا الاتجاه من قدم ، فقد بدأت المدنية فى الصين ، ثم انتقلت إلى الهند وإلى غربى آسيا ، ثم سارت من الشرق إلى بلاد اليونان ، ثم إلى الرومان ، وأخيراً إلى العالم الجرمانى . وكان الناس قديماً يعتقدون أن الحرية لا تتوفر كاملة إلا لفرد واحد ، ولذا فقد كان حكمهم يقوم على نظام الملكية المطلقة التى يستبد بها فرد واحد ، هو وحده حر فى كل ما يفعل وكل ما يريد . أما اليونان والرومان فكانوا يعتقدون أن الحرية تتوفر لبعض الناس دون بعضهم الآخر ، ولذا فقد كانت حكومتهم مزيجاً من الأرستقراطية والديمقراطية . أما العالم الحديث فيرى أن الناس جميعاً أحرار ، ولذا فحكومتهم هى الملكية المستنيرة التى يتمتع فيها كل فرد بقسط وافر من الحرية .

ومن المبشرين بالتقدم فى ذلك العهد أيضاً كارل ماركس الذى رسم نظاماً اقتصادياً شيوعياً ظن أنه يحقق به الحرية والسعادة للجميع .

وظهرت فكرة التقدم الحقيقى

ونستطيع أن نقول إن اوجست كونت هو المؤسس الحقيقى لفكرة التقدم . **وقد** حاول هذا الفيلسوف أن يضع لارتقاء البشرية قانوناً ثابتاً ، فقسم الفكر الإنسانى إلى ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى وهى المرحلة الدينية ، وفيها حاول الإنسان أن يفسر الظواهر الطبيعية بفعل الآلهة وتأثير الدين ، والمرحلة الثانية ، وهى المرحلة الميتافيزيقية ،

وفيها يحاول الإنسان أن يفسر ظواهر الكون بالتأمل وبالفكر المجرد . ثم المرحلة الأخيرة ، وهى المرحلة العلمية ، وفيها يعتمد الإنسان على الملاحظة والتجربة. وأرقى المراحل وأثبتها أساساً هى المرحلة الثالثة . ولكن فروع العلم المختلفة لا تبلغ مرحلة واحدة فى آن واحد . فقد يبلغ بعضها المرحلة الميتافزيقية بينما يتخلف بعضها الآخر فى المرحلة الدينية . وقد يرتفع بعضها إلى المرحلة العلمية ، ويبقى بعضها الآخر فى المرحلة الميتافزيقية . فبأى فرع من فروع العلم إذن نقيس حضارة الإنسان ؟ يرى كونت أن العلوم الاجتماعية هى معيار المدنية ، لأن معارف الإنسان جميعاً إن هى إلا وسائل متنوعة لرفع مستواه الاجتماعى والخلقى والعقلى ، ولا قيمة للتقدم المادى إذا لم يسبقه تقدم فى النظم الاجتماعية . وقد اجتاز الإنسان المرحلة الدينية عام ١٤٠٠م ، ثم انتقل إلى المرحلة الثانية ، وقد أوشك أن يجتازها هى الأخرى ، وينتقل إلى المرحلة العلمية التى كان كونت نفسه يمهد سبيلها .

ومن الباحثين المعروفين فى تاريخ المدنية فى القرن التاسع عشر « بكل » الإنجليزى . ومن رأيه أن المدنية القديمة كانت تخضع الإنسان للطبيعة ، بينما تخضع المدنية الحديثة الطبيعة للإنسان . ولما كانت قوى الطبيعة ثابتة لا تتغير ، على خلاف قوى العقل التى تنمو باطراد ، كانت المدنية الحديثة قابلة للتقدم والتطور ، وهى فى هذا على نقيض المدنية القديمة الجامدة ، وقوى العقل إما علمية أو خلقية . ويتساءل « بكل » أيهما أقوى أثراً فى سير المدنية، وأيهما يصلح مقياساً لها ، العلم أم الخلق؟ وهو يرى — جواباً على هذا — أن معايير الأخلاق لم تتغير كثيراً منذ آلاف السنين ، أما العلوم فتتقدم تقدماً حثيثاً ملموساً ، ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة الحق . والتقدم العلمى — فوق هذا — أقوى أساساً من التقدم الخلقى ، لأن الأول يسجل فى الكتب وينتقل من الآباء إلى الأبناء ، أما الثانى فيكاد كل فرد أن يبدأه من جديد دون أن يفيد من خبرة السابقين وحكم الغابرين . فعلى تقدم العلوم إذن يتوقف سير المدنية إلى الإمام .

ثم أخذت فكرة التقدم تقوى تدريجاً فى القرن التاسع عشر ، وتجد لها الأعوان والأنصار ، وبخاصة بعد ما أذاع دارون نظرية التطور التى تقول بأن الإنسان قد نشأ عن نوع دنىء من الحيوان ، وأخذ يصعد فى سلم الترقى من الناحية الجثمانية .

وأخذ سبنسر نظرية التطور عن دارون وطبقها على الاجتماع والأخلاق ، واستنتج أن الإنسان يرتقى فى ناحيته الروحية كما يرتقى فى الناحية الجثمانية . ويقول سبنسر إن كل شىء فى الوجود يتغير ولا يثبت على حال ، فليس من المعقول أن يبقى الإنسان وحده نافراً لا يخضع لهذا القانون العام .

ولم يفتأ الفلاسفة والمفكرون يتعرضون بالتحليل لفكرة التقدم ، وأكثرهم يميل إلى الإيمان به ، غير أن قلة منهم يساورها التشاؤم . ومن هؤلاء شبنجلر الذى حذر الغرب من إقدامه على مرحلة من مراحل التدهور بعد ما بلغت حضارته أقصى حد لنضوجها. ومن المتشائمين فى العصر الحديث أيضاً سجمند فرويد الذى أوضح فى جلاء أثر الجانب اللاعقلى فى سلوك الإنسان ، فحطم بطريق غير مباشر أساس فكرة التقدم الذى وضح إبان حركة التنوير العقلية فى القرن الثامن عشر . ويزعم فرويد فى كتابه « الحضارة ومثالبها » أن الحضارة قد تكون فى نمو مطرد لا مرية فيه ، غير أن الإحساس بالذنب والأمراض العصبية كذلك فى ازدياد . ولما كانت الحضارة تقوم على التغاضى عن إشباع الغرائز فقد عادت على الآخذين بها بالتعاسة والشقاء . إن تقدم الحضارة طبقاً لتحليل فرويد يؤدى إلى زيادة القلق وإلى الاكتئاب النفسانى ؛ وأى تقدم هذا الذى لا يؤدى إلى سعادة الإنسان !

الكشف العلمى هو معيار التقدم

من هذا العرض الموجز لآراء الفلاسفة والمفكرين فى تقدم الإنسان يتضح لنا أن كثرتهم ترى أن «معيار التقدم هو الكشف العلمى ، والإيمان بقدرة العقل البشرى . ومن ثم فإن الرجل الذى يستند فى رأيه إلى العقل دون النقل ، وإلى العلم دون الخرافة ، وإلى ما تثبته التجربة دون ما يروى عن السلف ، مثل هذا الرجل يصح أن يوصف بالتقدمى .

أما إن كان فى رأيه يستند إلى الشائع بين الناس دون الأخذ بما يثبته العلم والتجربة ، وإلى أقوال الأقدمين دون إثبات بالعقل أو اقتناع بالمنطق ، فهو رجعى لا يساير حركة التقدم الطبيعية فى تاريخ الإنسان .

ومن الانصاف للحق أن نقول إن الطبيعة البشرية لا تسير بهدى العقل وحده ، بل إن للقديم عليها سلطاناً لا يقاوم ، وللماضى سحر يفتن الألباب . ومن ثم فان العقل البشرى كثيراً ما يؤثر التشبث بماضيه ، فتراه يجمد ولا يتحرك ، وينفر من التطور ومن الانتقال من حال إلى حال . وفى الطبيعة الإنسانية قسوة . وفى ثقافتنا خرافات يشق علينا أن نتخلى عنها أو نتخلص منها . وفى نفوسنا حسد وغيرة ، ولا يزال الشيطان يوسوس فى صدور الناس . ولا يزال بين الناس من يعتقد فى الفوارق العنصرية ، والخلافات الطبقية ، ولا يؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة ، وبحق كل فرد فى أن يعيش مع غيره على قدم المساواة . ولا يزال فوق الأرض من الشعوب من يرى أنه شعب الله المختار ، أو أنه خلق ليسود ويحكم : كما خلق غيره للرق والعبودية . وما زال العالم بحاجة إلى نظم جديدة تدعو إلى الوحدة ، وأخلاق جديدة تبشر بالتسامح .

ولعل ما بنفس الإنسان من جمود وميل إلى الرجعية يعود إلى أن المرء لا يثق فيما يجهله ، ولا يعتمد فى حياته إلا على ما يعلم بالخبرة الشخصية والتجارب السابقة . يأخذ بالتقليد ولا يأخذ بالتجديد ، أو بالمنطق والتعليل ، عماده النقل دون العقل فى كثير من الأحيان كما ذكرنا . يألف الشائع القائم ، ويتردد فى الأخذ بالمستحدث الجديد .

ولا يحب أحدنا أن يغير ما بنفسه ، لأنه يجد فى ذلك مشقة وعسراً . فاستيعاب الأفكار الجديدة ونقدها والحكم لها أو عليها مجهود عقلى شاق ينهك العقل والقوى . وأن المرء ليؤثر أن يبقى على ما ألف وهو آمن ، على أن يطرق طريقاً جديدة مجهولة قد يتعرض فيها للخطر. إن ارتياد المجهول يتطلب شجاعة فكرية لا تحتملها الكثرة الغالبة من الناس . فلماذا إذن لا ندع الأمور تجرى فى أعنتها ! ولماذا نشترى القلق بالطمأنينة ، ونتنكب طريق الأمان لنسلك طريق الخطر !

وفى بحث قيم للفيلسوف الإنجليزى المعاصر برتراند رسل عن أسباب التقدم وأسباب الرجعية يقول إن حرية الفكر هى أول شرط من شروط التقدم . والتقدم كما جاء فى ميثاقنا الوطنى يتطلب «فكراً مفتوحاً لكل التجارب الانسانية ، يأخذ منها ويعطيها ، لا يبعدها عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالعقد . . »

وقد كان كثير من الفلاسفة يرى أن الحرية فى جملتها ، والحرية الفكرية خاصة ، يمكن أن تعد مقياس التقدم عند الفرد ولدى الأمم . الداعى إلى الحرية تقدمى والعامل على كبتها رجعى .

الحرية سبيل التقـدم

وفى تاريخ الإنسان ما يدل على أنه كافح كفاحاً مريراً لكى يحقق لنفسه حرية التعبير والكلام . فما الذى يا ترى كان يدعو الأمم فيما مضى إلى كبت الكثير من آراء المفكرين فيها ؟

يقول برتراند رسل إن ذهن الإنسان العادى خامل بطبيعته ، لا يميل إلى التجديد أو إلى مقاومة ما ألف . ولا يحوى عقل الرجل العادى سوى

معتقدات انحدرت إليه من أسلافه وآمن بها بغير جدال . ثم تمسك بها وتحمس لها أشد الحماسة .

والمرء بغريزته يعادى كل مايقلب النظم التى تعودها . وكل فكرة جديدة لا تتفق وما يعتقد تقتضيه أن يعيد التفكير من جديد ، وهى عملية ذهنية شاقة لا يطيقها أكثر الناس . ولذا تراهم يعترضون على كل جديد يثير الشك فى نفوسهم بغير روية أو تفكير .

ولولا الزعماء المخلصون الذين يرسلهم الله إلى الشعوب أحياناً لينتشلوها من قديم بال عتيق إلى جديد ناهض حى ، لبقيت الأمم فى الحضيض من الحضارة ، تتردى فى نظم لا تساير تقدم الزمن .

وهذا الكسل العقلى عند أكثر الناس يضاعفه الفزع من كل جـديد فيحافظ المرء على قديمه ويعتقد أن المجتمع الذى يعيش فيه ينهار من أساسه إذا مس كيانه أى تغيير أو تحوير . وتعتقد كثرة الناس أن سعادة الأمة تتوقف على استقرار حياتها ، وعلى احتفاظها بنظمها وتقاليدها العتيقة . وكل من يأتى ببدعة جديدة إنما يثير القلق فى النفوس المطمئنة ويدعو إلى الفساد .

وتضاعف الخرافة هذا الجمود الطبيعى عند الإنسان ، ويعتقد كثير من الناس أن بناء المجتمع وتقسيمه طبقات فوق طبقات ، نظام سماوى لا يقبل التطوير ، وما دروا أنه نظام دنيوى من وضع الإنسان، قابل للتحوير بما يضمن صالح المجموع .

ومما يعزز روح الجمود التى تعادى كل رأى جديد ، المعارضة الشديدة التى تقوم بها طوائف قوية معينة من المجتمع كطائفة الأثرياء وأصحاب رءوس الأموال . وهؤلاء ترتبط مصالحهم بالابقاء على النظام القديم وعلى الآراء التى يستند إليها .

ومما لا ريب فيه أن هذه الدوافع وأشباهها كانت قوية الأثر فى عهود التاريخ القديمة ، وفى البلدان المتخلفة ، مما جعل تقدم بعض المجتمعات بطيئاً ، بل ربما عاق بعضها الآخر عن التقدم اطلاقاً .

ولم ينقطع أثرها فى أى عصر من عصور التاريخ ، تقوى حيناً وتفتر حيناً آخر . وما زلنا نلمسها حتى الوقت الحاضر فى أرقى المجتمعات حضارة . غير أنها فى هذه المجتمعات لا تقوى على كبح جماح الآراء الثائرة . وما زلنا نلتقى بأشخاص يعتقدون أن كل فكرة جديدة خطر على المجتمع ، لا لأنه بحث فى مضارها ومزاياها ، ولكن لأنها تعكر صفو العالم العقلى الذى يعيش فيه ، وتنطوى على نقد هدام للنظام القديم الذى ألفه وتعوده . وكم من الناس يأبى تطوير نظام الأسرة ، ومساواة الرجل بالمرأة ، وغير ذلك من الآراء التقدميـــة ، لأن التجديد لا يتفق وما عنده من معتقدات بالية .

ووجود أفراد فى المجتمع بهذه العقلية الجامدة ، برغم ما يحيط بهم من جو الحرية الفسيح ، بجانب آخرين غيرهم يتطلعون دائماً إلى كل رأى جديد ، يجعلنا ندرك كيف كان الفكر الإنسانى مكبلا بالقيود ، وكيف كانت المعارف الإنسانية مختنقة عندما حاول المجددون تكوين رأى عام جديد .

وما زالت حرية انتشار الرأى الجديد تلقى معارضة من الرجعيين الجامدين .

ولسنا ننكر أن حرية التفكير والكلام — كغيرها من الحقوق الطبيعية للإنسان — ينبغى أن تقيد بما فيه مصلحة المجموع . فمن حق الفرد أن يحتفظ بحياته ومن حقه أن يتناسل ، ولكن الدولة تفرض القيود الصارمة على حرية الاستمتاع بهذا الحق أو بذاك بما يكفل مصلحة الجماعة . ولا يمكن أن يستقيم المجتمع ويأمن من الزلل بغير هذه القيود .

إلا أن الرجعية لمن أخطر ما يعوق سير المدنية إلى الأمام ، ومن واجبنا وأدها وتقويض أركانها . وعلينا أن نسير مع عجلة التاريخ ، لنهلك الجامدين المحافظين ، لكى يحيا الأحرار المجددون .

محمود محمود

فلسفة الحضارة

مشكلة الوطن القومي اليهودي في دراسة توينبي



فؤاد محمد شبل

● إن الدولة اليهودية التي أنشئت في فلسطين هي في جميع العصور منذ فترة ٥٣٩ – ٥٣٨ قبل الميلاد وبعدها حتى الوقت الحاضر، بمثابة طفل مدلل ما انفك يعيش في كنف اليهود المنفيين لا العكس وفقاً لمنطق الأشياء.

● إن الدرس الذي تعلمه الصهاينة من الفظائع التي قام بها النازي ضد اليهود لم يدفعهم إلى تنكب ارتكاب نفس الجريمة التي كانوا هم ضحاياها فراحوا يضطهدون شعب فلسطين الذي كانت كل جريمته لدى اليهود، أن فلسطين وطن عربي.

● إن اليهودية في تاريخها عبارة عن تشتت، وهذا التشتت قد منح للطائفة اليهودية المتفرقة جغرافياً قدرة على البقاء، وإن الصهيونية بنبذها تقاليد «التشتت» اليهودي جملة لتقيم أمة جديدة مستقرة على ظهر الأرض يزعزع في الواقع قدرتهم على البقاء والاحتفاظ بذاتيتهم.

١ – جذور الفكرة

اجتاح نبوخذ نصر الإمبراطور البابلي فلسطين خلال العقد الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، وحمل عند عودته إلى بلاده جمهرة المثقفين ومهرة الصناع والزراع من اليهود، فتقوضت – بالتالي – مملكة «اليهودية» فكان أن تبلور هدف اليهود منذ ذلك الحين في أمرين:

الأول – الحفاظ على ذاتيتهم القومية المميزة، وإبقائها سليمة على مر العصور. وتجلى إيمانهم بهذه الفكرة في صمودهم للمحن التي جابهتهم سواء في أيام البابليين أم الرومان أم المسيحيين. كذلك قاوموا

فى عناد وجلد غريبين جميع المشروعات التى استهدفت إذابتهم فى المجتمعات التى يعيشون بين ظهرانيها . فظلوا — من ثم — فى معزل عن بقية الناس ، ولبثوا يهوداً فى جميع الظروف والأحوال ، وأضفى عليهم هذا النمط من الحياة ، صبغة خاصة ، وتكيفت نفسيتهم ومزاجهم فى شكل خاص أصبح يطلق عليه « النفسية اليهودية » .

الثانى — العودة إلى أرض مملكة « اليهودية » وإعادة تشييد دولة تضم جميع الأراضى التى خضعت وقتاً ما لحكم داود وسليمان . وتعزز العودة إلى ما يسميه اليهود « أرض الميعاد » الهدف المرتجى المتصل بالحفاظ على الذاتية اليهودية المميزة . إذ تخشى قادة اليهود المتزمتون من أن يؤدى اختلاطهم بالمجتمعات الأخرى ، إلى إذابتهم ثقافة وعقيدة ؛ الأمر الذى ينتهى باليهود فى نهاية المطاف إلى فقدان ذاتيتهم . وبالتالى ؛ يعنى الاستقرار فى أرض الميعاد — لدى اليهود — إنهاء حالة « التشتت اليهودى » الذى بدأ منذ تقويض مملكة « اليهودية » فى فلسطين .

وما برح اليهود يبذلون المحاولة تلو الأخرى لإنهاء تشتتهم . وبدأت أولى محاولاتهم فى عهد الإمبراطور قورش الفارسى ، أى بعد انقضاء فترة تقل عن الخمسين سنة منذ تقويض نبوخذ نصر لمملكتهم . وآخر محاولاتهم ، هى المحاولة الحالية التى تبلورت فى تشييد دولة إسرائيل على أنقاض الانتداب البريطانى ، وبفضل المؤامرات الدولية المعروفة .

والجدير بالملاحظة ، أنه عندما كانت أبواب فلسطين تفتح أمام اليهود المشتتين للهجرة إلى الدولة اليهودية ؛ كانت اغلبية اليهود تعزف عن الهجرة ، وتؤثر البقاء فى « المنفى » . وهذا ما حدث خلال أعوام ٥٣٩ — ٥٣٨ قبل الميلاد ، وما تلا هذه الفترة حتى الوقت الحاضر . ففى عام ٥٣٨ قبل الميلاد ، سمح قورش لليهود المنفيين فى بابل بالعـودة ، وظل باب فلسطين مفتوحاً حتى عام ٦٦ ميلادية . لكن العدد الذى آب إلى فلسطين مع زروبابل الزعيم اليهودى عام ٥٣٨ قبل الميلاد ومع عزرا عام ٤٥٨ قبل الميلاد ، ومع نحميا عام ٣٨٤ قبـل الميلاد ؛ كان ضئيلا بالمقياس إلى مجموع عدد اليهود المنفيين فى بابل .

ويرد عزوف اليهود — وقتذاك — عن العودة إلى أرض الميعاد ؛ إلى أنهم قد شيدوا خلال إقامتهم فى المنفى ، نمطاً للحياة جديداً استراحوا إليه ، وابتكروا نظماً لمعيشتهم تحفظ لهم ذاتيتهم القومية من ناحية وتوفر لهم أسباب العيش الرغيدفى المجتمع الذى يعيشون بين ظهرانيه ، من الجهة الأخرى . بل — على العكس — حدثت هجرات واسعة النطاق بين يهود فلسطين إلى مدن الإمبراطورية اليونانية ، للاشتغال بالأعمال الماليـة والتجارية فيها . فيهود الاسكندرية — مثلا — كانوا أقوى جماعة دينية وعنصرية فى أية مدينة فى العالم اليونانى ، سواء فى العدد أو الأهمية ، ويمكن تشبيه وضعهم ، بوضع يهود نيويورك فى الوقت الحاضر ، غير أن اليهود الأمريكيين أقوى سياسياً — بما لا يقـاس — من يهود الاسكندرية .

وإذا كان اليهود خارج أرض فلسطين يعتبرون أنفسهم فى منفى ، إلى أن يعودوا إليها ؛ فان الأستاذ توينبى يتمشى مع هذا المنطق اليهودى فيعتبر يهود الولايات المتحدة فى المنفى كذلك. ويعزز رأيه هذا، اعتبار حكومة إسرائيل أن لكل يهودى خارجها جنسيتين : أصيلة هى جنسيته الاسرائيلية ، وطارئة موقوتة تفرضها المنفعة والروح الانتهازية وتتمثل فى جنسية الدولة التى يقيم فى رحابها . ويظهر اليهود الأمريكيون — مثلما دأب يهود بابل من قبل — حماساً فائقاً لدعم الدولة اليهودية فى فلسطين ، بوساطة التبرع بالأموال وممارسة الضغط السياسى . لكن يصدف اليهود الأمريكيون — وبالمثل يهود أوروبا الغربية — عن الارتحال إلى أرض الميعاد ، مثلما صدف أجدادهم من قبل عن النزوح إليها وقتما أتيحت لهم هذه الفرصة المرتجاة .

وبعبارة أدق : إن الدولة اليهودية التى أنشأت فى فلسطين، هى فى جميع العصور منذ فترة ٥٣٩–٥٣٨ قبل الميلاد وبعدها حتى الوقت الحاضر ، بمثابة طفل مدلل ما أنفك يعيش فى كنف اليهود المنفيين ، لا العكس وفقاً لمنطق الأشياء . وهؤلاء اليهود المنفيون ، هم الذين يطيلون أجل الحياة لهذه الدولة المصطنعة . وبالتالى ؛ كلما اشتد ساعد اليهود فى البلاد التى يقيمون فيها ،عظمت مساعدات اليهود فى المنفى فازدهرت الدولة اليهودية بالتالى سواء أكانت باسم «اليهودية» أم باسم «اسرائيل» .

وهذا يعزز رأى توينبى القائل بعدم ضرورة توافر الأرض لجماعة ، لتحافظ على الذاتية القومية . وبالأحرى تسقط حجة الصهيونية فى التشبث بتوفير الأرض لليهود للحفاظ على الذاتية القومية . للأسباب التالية :

أولا – حافظ اليهود فى الماضى على ذاتيتهم القومية على الرغم من تشتتهم بين الجماعات الأخرى .

ثانياً – لا يمثل يهود فلسطين فى أية فترة من تاريخ اليهود منذ تحطيم نبوخذ نصر لدولتهم «اليهودية» سوى نسبة ضئيلة من مجموع اليهود المنتشرين فى الجماعات الأخرى .

ثالثاً – يستدل على عدم ضرورة الاستيطان للمحافظة على الذاتية القومية من نجاح البارسيين – وغيرهم من الجماعات القومية والدينية المنبثة بين أمم تخالفها فى العنصر والديانة – فى الحفاظ على ذاتيتهم القومية . فان البارسيين – مثلما فعل اليهود – قد استنبطوا نظماً جديدة وتخصصوا فى مجالات جديدة من العمل ، ووجدوا فى أحكام شريعتهم الدينية ، وشيجة اجتماعية تربط بين أفراد الطائفة بعضهم ببعض . ونجوا من عواقب الكارثة الاقتصادية التى أنزلها بهم انتزاعهم من أرض آبائهم ، وذلك بتنميتهم – وهم فى المنفى – مهارة خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضارية ، فاستعاضوا بها عن الفلاحة التى لم يعد يتيسر لهؤلاء المنفيين المجردين من الأرض ممارستها .

٢ – حقيقة الأطماع اليهودية

تستتر الأطماع اليهودية وراء فكرة العودة إلى أرض الميعاد للمحافظة على الذاتية القومية . وهذا ما بينه توينبى فى مواضع شتى من مؤلفه :

فان اليهود بعد ما ابتلعتهم الإمبراطوريتان البابلية والفارسية ، وتفرقوا هباء بين الأمم ؛ ما كان فى وسعهم أن يأملوا فى استرجاع ملكهم المنهار ، وكان مجرد التفكير فى هذا الشأن ضرباً من الخيال . لكن ما كان فى وسعهم العيش دون أمل يبث فيهم القدرة على انتشال أنفسهم من حاضر لا يرتضونه . فباتوا – من ثم – يتطلعون إلى بعث مملكة داود وسليمان ، فى صورة لا نظير لها من الناحية الواقعية فيما مضى من أيام مملكتهم اليهودية سواء من الناحية السياسية أم الاقتصادية . ففى الحق ؛ أصبح محور التفكير اليهودى – بعد أن أقنعوا أنفسهم وآمنوا إيماناً عارماً بأنهم شعب الله المختار – إقامة مملكة يهودية من ذلك النوع الذى عرف فى عالم الإمبراطوريات الكبرى ، يشيدها لهم رجل من نسل داود يرسله الله ليوحد العالم تحت سلطانه ويجعل أورشليم مركز العالم ، وهم عنصره الحاكم السيد المطاع ، وأسموا هذا الملك المرتجى «المسيح» . وليس مناط الفكرة اليهودية الافتراض بأن نصير الشعب يسنده تأييد إلهى – وهو ما يظهره لقب المسيح – فان الجديد فى الأمر – وله خطورته كذلك – يتمثل فى فكرة طبيعة المعبود النصير ووظيفته وقدرته .

وتفسير ذلك ؛ أن اليهود ما برحوا يؤمنون بأن «ياهوى» (وهو أقدس أسماء الإله عند اليهود) هو إلههم وحدهم . لكنهم وقد أصبحوا يتطلعون – كما ذكرنا – إلى إقامة دولة عالمية هم سادتها ، قد جعلوا من إلههم المحلى إلهاً عالمياً . وهذا الإله ذو

الطابع العالمى لا يبذل رحمته للبشر كافة ، لكنه — وفقاً للفكرة اليهودية — يؤيد اليهود وحدهم فى تحقيق هدفهم المرتجى من السيطرة على العالم . وعندئذ يصبح « الخلاص » (أو الغفران) مجرد تمكين الإله الجماعة اليهودية من إقامة مملكة للرب على الأرض يحكمونها باعتبار اليهود شعب الرب المختار .

وهذا هو تفسير مقاومتهم لعيسى عليه السلام وصلبهم إياه (فى عرف العقيدة المسيحية) ، لأنه نادى بمملكة الرب فى السماء ، لا على الأرض ، واستندت مبادئه على الروح لا على المادة ، وساوى بين البشر جميعاً فى التماس رحمة الله ولم يقصرها على جماعة بشرية دون أخرى . أى أنه هدم — عليه السلام — فكرة شعب الله المختار والذاتية اليهودية المميزة من أساسها .

ويقرر الأستاذ توينبى أن عبادة اليهود لا تتجه إلى الله مجردة عن كل هوى ، ولكن ليحقق لهم أمانيهم التى رسبت فى أعماق عقلهم الباطن . فان ثمة عهداً يزعمون إبرامه بينهم وبين الله ينفذون بمقتضاه وصاياه العشر إلى موسى مقابل تحقيق مآربهم .

وهنا يدرك القارئ مدى تغلغل الروح التجارية ، أعماق النفس اليهودية . وبعبارة أوضح ؛ أصبحت الغايات المادية تجب — عند اليهود — الغايات الروحية ، وباتت عبادة اليهود ، لأنفسهم ، تتسامى على عبادتهم لله عز وجل وتحجبها .

٣ — النفسية اليهودية

هنا يتساءل توينبى فيما إذا كانت صفات اليهود المميزة تعزى إلى العنصر أو الدين (أو كليهما) أو أن مردها المحن التى لاقاها اليهود بفعل تشبثهم العنيد الأرعن بذاتيتهم . وعنده أن الرأى الأخير هو السبب .

ويتأتى فحص الدليل بطريقتين :

الأولى — مقارنة النفسية المميزة التى يظهرها اليهود وقت إخضاعهم للمحنة بسبب دينهم ، بتلك النفسية بعد ما تضعف حدة النقمة أو تزول كلية .

الثانية — مقارنة طابع اليهود الذين خضعوا للمحنة — أو ما يزالون خاضعين لها — بطابع الجماعات اليهودية الأخرى التى لم يوجه اليها قط حافز المحنة .

ويرى توينبى أن اليهود الذين يظهرون بكل جلاء فى الوقت الحاضر الصفات اليهودية المألوفة جيداً ، والتى تلقب عادة بـ « اليهودية » والتى تنطبع فى أذهان الأمم عامة حتى لتصبح علامة اليهودية الدامغة دائماً وفى كل مكان ؛ هم يهود شرق أوروبا الاشكنازيون الذين ظلوا فى الإمبراطورية البيزنطية والأراضى المتاخمة لها التى دخلت فى نطاق الإمبراطورية الروسية وسميت بـ « الحظيرة اليهودية » . وكانوا بحكم التشريع — أو العرف — محصورين فى جميع الأمم المسيحية — فى حى خاص بهم يدعى « الفيتو » .

ونجد النفسية اليهودية — بالفعل — أقل وضوحاً بين يهود هولندا وبريطانيا وفرنسا . وإذ نتأمل فى قصر الفترة التى انقضت منذ تحرير اليهود قانوناً فى هذه البلاد الأخيرة وكيف أن تحررهم المعنوى ما يزال أبعد من أن يكون كاملا حتى فى بلاد الغرب المستنيرة — نسبياً — فإننا لن نبخس مغزى تغير النفسية اليهودية الذى يبدو هنا واضحاً .

ويلاحظ توينبى فى يهود الغرب المتحررين ، أن الذين هم من أصل اشكنازى ووفدوا إلى البلاد الغربية من الحظيرة اليهودية ، ما تزال تبدو فى نفسيتهم روح يهودية أشد مما يبدو فى نفسية يهود السيفارديم الأقل عدداً ، وهم من قدموا إلى الغرب من دار الإسلام .

ويتأتى تعليل هذا الاختلاف بتذكير أنفسنا بالتباين فى تاريخ هاتين الجماعتين اليهوديتين :

ينحدر اليهود الاشكنازيون من اليهود الذين اغتنموا فرصة فتح الرومان أبواب أوروبا ، فحققوا أرباحاً من ممارسة تجارة التجزئة فى مقاطعات ما وراء الألب (وكانت شبه همجية) . لكن ما إن اعتنق سكان الإمبراطورية ، الديانة المسيحية حتى أخذت

المصائب تنهال على هؤلاء اليهود . إذ باتوا يعانون شتى ألوان التعصب المسيحى ، بالإضافة إلى ازدراء غير المسيحيين لهم . فالمسيحيون يتهمونهم بصلب المسيح ، وغير المسيحيين يضيقون ذرعاً بغرباء يحيون حياة منعزلة ويحققون أرباحاً طائلة بفضل المهارة التجارية والحذق المالى وحدهما .

ولما كان المسيحيون يفتقرون إلى المهارة التجارية والحذق المالى ، فقد اندفعوا إلى اضطهاد اليهود ، ولكن لما أحسوا بقدرتهم على الاستغناء عنهم ، طردوهم .

واندفع اليهود الاشكنازيون بعد طردهم من أوروبا الغربية ، اندفعوا شرقاً صوب الإمبراطورية الروسية . وكانوا يدعون فى بعض البلاد الأوروبية المتأخرة اقتصادياً للاقامة وممارسة نشاطهم التجارى ، لكن لا تلبث هذه البلاد بدورها أن تطردهم بعد أن يصبحوا غير ضروريين للحياة الاقتصادية .

وفى الإمبراطورية الروسية ، توقفت رحلة اليهود الاشكنازيين من الغرب إلى الشرق . وبلغ اضطهادهم ذروته . ذلك لأنه ها هنا — عند نقطة التقـاء المسيحية الغربية بالمسيحية الأرثوذكسية الروسية — أمسك باليهود وطحنوا بين شقى الرحى . وعندما نشدوا فى هذه المرحلة معاودة الارتحال شرقاً سدت روسيا الطريق فى وجوههم : بيد أن أمم الغرب الكبرى قد بلغت فى هذا الوقت مستوى من الكفاية الاقتصادية لم تعد تخشى معه تعريض نفسها لمنافسة اليهود الاقتصادية . فجاء تحرير اليهود فى الغرب فى الوقت المناسب ليهيئ مخرجاً جيـداً لاشكنازى الحظرة ، عندما وصلت بهم رحلتهم القديمة نحو الشرق . وطفق مد الهجرة الاشكنازية يتراجع طوال القرن التاسع عشر من الشرق إلى الغرب : من روسيا وبولندا ، إلى انجلترا والولايات المتحـدة .

ولم يكن مستغرباً أن تبدى اليهودية الاشكنازية — وهذا ماضيها — ما يدعى بالنفسية اليهودية ، بشكل أكثر وضوحاً من السفاردية ، أخوانهم فى الدين الذين وضعهم حسن طالعهم فى أماكن كانوا فيها أسعد حالا . ويفسر ضعف الروح اليهودية الذى نلاحظه بين مهاجرى طائفة السفاردية من أسبانيا والبرتغال ، بحياتهم السابقة فى دار الإسلام :

ففى البلاد الاسلامية ، وجد اليهود أنفسهم فى مركز أسعد حالا مما وجده زملاؤهم فى البلاد المسيحية . ويقرر توينبى ، أن وضع اليهود فى البلاد الغربية التى تتسامح معهم فى الوقت الحاضر ، لا يزيد عن وضعهم فى عهد الخلافة العباسية . وأن المصيبة التاريخية التى حلت باليهود السفارديم تمثلت فى انتقال شبه جزيرة أيبريا — تدريجياً — من المسلمين إلى المسيحيين الغربيين . وهو الانتقال الذى تم فى نهاية القرن الخامس عشر ، وقتما عرض عليهم غزاتهم المسيحيون أن يختاروا بين أمور ثلاثة : الإبادة أو الطرد أو اعتناق المسيحية .

٤ — الصهيونيـــة

حاول حزب من اليهود ينتمى معظمهم إلى الطائفة الاشكنازية ، ممن حررهم الغرب ، استكمال تحرر جماعتهم باقامة دولة قومية وفقاً للنسق الغربى ، وأطلقوا على أنفسهم اسم « الحركة الصهيونية » .

ويبرر الصهيونيون حركتهم أمام الرأى العام الدولى بأنهم يهدفون إلى تخليص الشعب اليهودى من العقدة النفسية الشاذة التى كونتها قرون المحنة : وعند هذا الهدف الأخير المرتجى يلتقى الصهيونيون مع المدرسة المنافسة لهم ذات الفكر اليهودى المتحرر التى تنادى بادماج يهود كل دولة فى عناصرها الأخرى ، واعتبار اليهودية مجرد دين ، وليست قومية . وهؤلاء اليهود قلة :

وقوام المثل الأعلى للاندماجيين ، أن يصبح اليهودى فى هولندا أو انجلترا أو أمريكا مجرد مواطن هولندى أو إنجليزى أو أمريكى ، يهودى الدين . ويستندون فى ذلك إلى أنه ليس ثمة ما يبرر إخفاق المواطن اليهودى فى أى بلد مستقر فى أن يندمج — راضياً — فى هذا البلد ، لمجرد ذهابه إلى المعبد

اليهودى يوم السبت عوضاً عن الذهاب إلى الكنيسة يوم الأحد .

ويرد الصهيونيون على ذلك باجابتين :

الأولى — تشير إلى أنه بفرض قدرة طريقة الادماج على إحداث النتيجة التى ينسبها المدافعون عنها ، فانها قابلة للتطبيق فقط فى تلك البلاد المستنيرة . وأمثال هؤلاء اليهود قلة ضئيلة من يهود العالم .

الثانية — تدعى أنه حتى فى ظل أحسن الظروف موافقة ، لن يتأتى حل المشكلة اليهودية بهذه الطريقة لأن كون المرء يهودياً ، شيء أبعد مدى من كونه يهودى الدين .

واليهودى الذى يسعى إلى تحويل نفسه إلى هولندى أو انجليزى أو أمريكى ، يشوه — فى أعين الصهاينة — شخصيته اليهودية ، دون أن تكون لديه أية نية فى اكتساب شخصية الهولندى الكاملة أو أية جنسية أخرى يقع علها اختياره من بين جنسيات الأمم . فاذا أراد اليهود أن ينجحوا فى أن يصبحوا مثل بقية الأمم الأخرى ، فأحرى أن تنفذ عملية الاندماج — كما يدعى الصهاينة — على أساس قومى لا فردى . فبدلا من أن يحاول الأفراد اليهود — عبثاً — الاندماج بحيث يصبحوا . إنجليز أو هولانديين ، يجب على اليهود أنفسهم أن يتحولوا إلى شعب يماثل الشعب الإنجليزى ، وذلك بانشاء وطن قومى يغدو فيه اليهودى كالانجليزى فى انجلترا سيداً فى بيته الخاص .

لكن ما الذى يدعو إلى فشل فكرة الاندماج ؟

يجيب توينبى عن ذلك السؤال بأن اليهود على الرغم من صدق رغبة المواطنين فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة فى تحقيق المساواة — والاندماج بالتالى — إلا أن اليهود ما انفكوا يعزلون أنفسهم عن المجتمع المسيحى الغربى ؛ بينما ألفى الإنسان المسيحى نفسه ، ما يزال يجابه تضامناً وثيقاً — ماسونية — يربط اليهود بعضهم ببعض . كما يواجه المسيحى الغربى طموحاً يهودياً إلى المطالبة بالمزايا التى يسبغها المجتمع الموحد على جميع أفراده ، بما فى ذلك اليهود . لكن اليهود — من جانبهم — ما كانوا على استعداد قط لمنح غيرهم هذه المزايا .

فكان أن واصل الفريقان كلاهما اتباع مقياس للسلوك مزدوج . فكان ثمة سلوك رفيع لتعامل المرء مع أفراد طائفته . وسلوك آخر — أقل مستوى — يتعامل به مع بقية مواطنيه — بالاسم — الساكنين فى الجانب الآخر وراء الحاجز الاجتماعى الذى كان مفروضاً أنه لم يعد قائماً .

وأن هذا الرداء الجديد من النفاق الذى تحفظ فى طياته رذيلة الجور القديمة ؛ عمق شعور الازدراء والاستهانة الذى يشعر به كل فريق إزاء الآخر . ومن ثم أصبح الموقف بينهما أشد توتراً وأقل احتمالا ه

فعلى اليهود وحدهم تقع تبعة كراهية العالم لهم .

ولقد أقامت الصهيونية على نفسها — كما يقر الأستاذ توينبى — الحجة بأن الدرس الذى تعلمه الصهاينة من الفظائع التى قام بها النازى ضد اليهود ، لم يدفعهم إلى تنكب ارتكاب نفس الجريمة التى كانوا هم ضحاياها ، بل راحوا يضطهدون شعباً أضعف منهم وهم الفلسطينيون العرب ، الذين كانت كل جريمتهم لدى اليهود ، أن فلسطين وطن عربى ، وإذا كان اليهود الاسرائيليون لم يقتفوا آثار النازيين إلى درجة إبادة العرب فى معسكرات الاعتقال وحجرات الغاز ، فانهم قد استصفوا غالبيتهم — وقد جاوزت المليون نسمة — بطردهم من الأراضى التى شغلوها وزرعوها أجيالا هم وآباؤهم وأجدادهم من قبل ، والاستيلاء على المتاع الذى عجز هؤلاء اللاجئون عن حمله أثناء فرارهم من مذابح الصهيونية .

وهذه التجربة الصهيونية قد أثبتت — فيما أثبتت من نتائج — أن الخصائص اليهودية التى طالما ألصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم هى حصيلة الملابسات التى صاحبت تشتت اليهود فى أنحاء العالم الغربى وإلى إيمانهم بآراء استنبتها فى عقولهم مفكروهم فتشبثوا فى عناد بالغ فى المحافظة عليها ، فكانت أن جعلت من اليهود مجتمعاً — يصفه توينبى بالتحجر .

إن اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشتت . وهذا التشتت قد منح الطائفة اليهودية المتفرقة جغرافيا قدرة على البقاء . وأن الصهيونية بنبذها تقاليد « التشتت » اليهودى جملة لتقيم أمة جديدة مستقرة على ظهر الأرض ، يزعزع فى الواقع قدرتهم على البقاء والاحتفاظ بذاتيتهم .

ولا يستوحى الصهاينة فى سياستهم شريعة موسى التى يتظاهرون بالتمسك بها ولا يستندون إلى وحى الأنبياء ؛ لكنهم فى الواقع ينفذون الأعمال البشعة التى وردت فى قصص سفرى الخروج ويشوع .

فقد ورد فى سفر الخروج – آية ٣٦ أصحاح ١٢ – أن اليهود « سلبوا المصريين الفضة والذهب والأمتعة والثياب » . كذلك جاء فى الآيات ٢٩ – ٣١ من نفس الأصحاح « أن الرب – رب اليهود – خرب المصريين جميعاً من فرعون إلى الأسير فى السجن ، بل ضرب كل بهيمة ، حتى لم يكن بيت ليس فيه ميت » . وورد فى سفر يشوع – ويشوع خلف موسى بعد موته – أن الرب أمره بالاستيلاء بالقوة على كل أرض تدوسها أقدام بنى اسرائيل من البرية ولبنان إلى نهر الفرات وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس . وورد فى الأصحاح السادس من هذا السفر (آيات ٣١ – ٣٥) تفصيل ما فعله اليهود بمدينة أريحا عند دخولهم إياها بقيادة يشوع . إذ سلبوا المدينة وقتلوا أهلها ولم ينج منهم (كما تقول الآية ٣١) رجل وامرأة وشيخ ، حتى البقر والغنم والحمير ذبحها اليهود . ولكن نجت امرأة تصفها التوراة بأنها زانية – وتدعى راحاب – لأنها خبأت لديها جاسوسين اسرائيليين بعد ما أمضيا الليلة فى فراشها (كما تقول التوراة) . ولقد خلدت حكومة اسرائيل اسم هذه المرأة الزانية باطلاق اسمها على مدينة « راحابوت » . وفعل اليهود بالمدن والقرى الأخرى التى دخلوها بقيادة يشوع ما فعلوه بأريحا من سلب وذبح وتخريب .

ويبدى توينبى عجبه من تناقض الصهيونية ، فإنها إذ تبذل جهوداً شيطانية لتشييد صرح جماعة فى فلسطين يهودية لحماً ودماً ، وتستعين لتنفيذ غاياتها بجميع الوسائل مهما انحطت ، نجد الصهيونية تنادى فى العالم بتطبيق المساواة على اليهود وتنعت الإنسان المخالف لها بمعاداة السامية (أو اليهودية بعبارة أصح) وتجعل منه – سيما إذا كان سياسياً – هدفاً لحملاتها .

وإذا كان اليهود قد أظهروا فى تاريخهم مقاومة للضغط ، فان ما تخبئه الأيام للاسرائيليين رهن بما سيظهره المستقبل وحده ، لأن الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها.

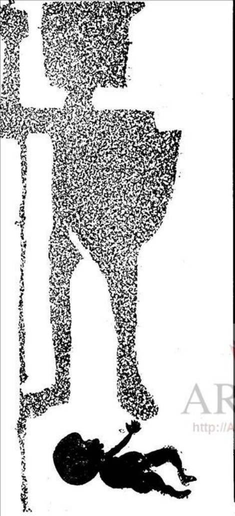
لكن المشكلة الصهيونية – كما يقر توينبى – عالمية الطابع :

فالى أى جانب نجد كل من الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة مصالحه فى الشرق الأوسط حين يجد الجد ؟

فأما من ناحية الاتحاد السوفييتى ، فيسلم توينبى بصعوبة التنبؤ . وأما ما يتصل بالولايات المتحدة ، فما برح العامل المحدد لسياستها الفلسطينية كامناً حتى اليوم فى نفوذ اليهود الأمريكيين على السياسة الأمريكية . فان اليهود الأمريكيين يمارسون سلطاناً سياسياً لا يتناسب مع عددهم اطلاقاً ، بفعل تركزهم بمدينة نيويورك . وهذا أمر له وزنه فى معترك المنافسة على كسب الأصوات فى السياسة الأمريكية المحلية فى دولة يستند نظامها على النظام الرئاسى . لكن هذا لا يفسر تفسيراً كاملا ، التأييد الساحق الذى ما برحت حكومة الولايات المتحدة تبذله لإسرائيل ؛ فان هذا التأييد الأمريكى لاسرائيل يظهر شعور الرأى العام فى أمريكا باللامبالاه ، بالإضافة إلى المعلومات المشوهة التى يدفعها الصهيونيون إليه دفعاً .

وفى الحق ، أن الأمريكيين قد تورطوا فى التدخل فى مشكلة فلسطين بحجة المصائب التى أنزلها النازى فى أوروبا باليهود ، ذلك لأن يهوداً آخرين يعيشون بين ظهرانيهم ويؤثرون فى مجريات حياتهم ؛ أما العرب – كما يقول توينبى – فليسوا منتشرين فى الحياة الأمريكية بحيث يذكرون الأمريكيين بنكبات عرب فلسطين . فان الغائبين دائماً مخطئون .

فؤاد محمد شبل



سياسة دولية

لومومبا والقضية الإفريقية

● « إن الأم الإفريقية كانت تكشف فى الكونغو قدرها ، قدر إفريقيا » .

چان بول سارتر

● « إن جراحنا ما تزال دامية ، وهى تؤلمنا ألمًا لا يجعلنا ننساها » .

باتريس إميل لومومبا

محمد عيسى

إن الأحداث التى تشابكت وقائعها لتؤلف حياة باتريس لومومبا هى ذاتها الأحداث التى صاغت فكره ، فمن خلال معاناة لومومبا الذاتية للواقع الموضوعى ، ومعايشته له ، تفتحت أمامه معالم أيديولوچيته السياسية . ذلك أن الفكر السياسى عند لومومبا قد مر بأطوار متباينة ، بل ومتناقضة ، حتى تحددت معالمه واكتملت مقوماته .

وإذا أمعنا النظر فى « حياة » لومومبا أمكننا أن



نتبين ثلاثة أطوار هامة فى « فكره » السياسى :

- الطور الأول : هو طور انفتاح الوعى الوطنى عند لومومبا واكتشافه لأبعاد الحقيقة الاستعمارية .
- الطور الثانى : هو طور الصدام المروع بين وعى لومومبا الذى يسعى لتحرير الكونغو وتوحيده. وبين الاستعمار وأعوانه من الخونة الكنغوليين .
- التطور الثالث : هو تلك اللحظة المهيبة التى اغتيل فيها لومومبا . ففى تلك اللحظة ماتت إفريقية بأسرها لتبعث من جديد، على حد تعبير فرانز فانون.

الوعى والحقيقة

يعد الطور الأول لفكر باتريس لومومبا من أعسر أطوار حياته الفكرية مخاضاً ، وأحفلها بعدم وضوح الرؤية نظراً لافتقاره إلى الوعى بحقيقة الاستعمار . ويعد كتاب لومومبا «الكونغو أرض المستقبل : هل هى مهددة ؟ » ، الذى كتبه

عام ١٩٥٦ ، يعد أبلغ وثيقة تكشف لنا عن فكر لومومبا فى هذا الطور . فقد كان لومومبا ، كما جاء فى كتابه «يحلم» بإقامة «مجتمع متكافىء للجميع بلجيكيين وكنغوليين» على أن يتحقق فى إطاره الاندماج العنصرى بين البيض والسود وخاصة بين النخبة السوداء التى نالت قسطاً من التعليم والثقافة، وأصبح يطلق عليها اسم «المتطورين» . وكان لومومبا يطالب فى ظل هذا المجتمع المنشود بتساوى البيض والسود فى ميدان العمل وانفتاح جميع الوظائف للكنغوليين تبعاً لما يتمتعون به من كفاءات .

وقد عبر لومومبا عن هذا «الحلم» بقوله فى عام ١٩٥٦ : «إننا نعتقد أنه سيكون ممكناً منح النخبة الكنغولية وبلجيكى الكونغو فى مستقبل قريب نسبياً حقوقاً سياسية ، وفق بعض المقاييس التى ستضعها الحكومة» .

غير أننا سنرى فى الصفحات القادمة كيف اكتشف لومومبا خداع هذا الحلم وزيفه واستحالة تحقيقه .. وكيف أصبح منذ أكتوبر عام ١٩٥٨ يناضل بلا هوادة من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة الوطنية والوحدة الأفريقية .

*

وكان عدم وضوح الرؤية الفكرية عند لومومبا، ينعكس انعكاساً حاداً على موقفه إزاء تقديره للاستعمار البلجيكى . وهو الموقف الذى يتضح بجلاء فى كتابه الذى سلف ذكره.فقدكان لومومبا، على حد تعبير جان بول سارتر ، كثيراً ما ينوه بالجوانب الإيجابية للاستعمار البلجيكى فى الكونغو . هذه الجوانب التى تتمثل فى زيادة قيمة الأرض والموارد المعدنية ، وارسال الارساليات التعليمية ، وتقديم المساعدات الطبية والصحية .

بيد أن هذا لم يحجب عن لومومبا رؤية الأوضاع المهينة التى يعيشها مواطنوه . فعندما كان فى الثالثة والعشرين من عمره ، أى فى عام ١٩٤٨ ، كتب فى إحدى صحف الكونغو متسائلا : «لماذا يعامل البيض كلابهم على نحو أفضل مما يعاملون خدمهم من الزنوج ؟» .

ومن ثم فقد كان لومومبا يفصح ، فى ذات الوقت ، عن النظرة الأخرى للتناقض الذى يعيش فى ذاته ، وهو إدراكه لبشاعة الحكم الاستعمارى .

وقد بلغ هذا الإدراك قمته فى رد لومومبا الشهير على الملك بودوان ملك بلجيكافى ٣٠ يونيه ١٩٦٠ ، يوم استقلال الكونغو . لقد هاجم لومومبا الاستعمار البلجيكى بعنف وضراوة . وهاجم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المهينة التى كان الشعب الكنغولى يعيشها فى ظل الإدارة الاستعمارية . ثم وعد الشعب بالقضاء على هذه الأوضاع التى تتمثل فى سخرة العمل ، والتفرقة العنصرية ، والنزاع القبلى . ثم يسجل لومومبا على جبين التاريخ هذه الكلمات المضيئة : «لايحق لأى كنغولى أن ينسى أننا حققنا استقلالنا بالدموع والنار والدم . إننا فخورون جد الفخر بنضالنا .. لأنه كان نضالا عادلا ونبيلا ، وكان لا مناص منه لوضع نهاية لقيد الذل الذى فرض علينا طوال ثمانين عاماً من الحكم الاستعمارى . إن جراحنا ما تزال دامية وهى تؤلمنا ألماً لا يجعلنا ننساها» .



والسؤال الآن : ما هو تفسير هذا الموقف الفكرى الذى كان يتسم بالتناقض عند لومومبا ؟

إن الإجابة على هذا السؤال من الأهمية بمكان . إذ أنها تمثل طوراً هاماً من أطوار حياة لومومبا وفكره . وهنا يتعين علينا بادئ ذى بدء أن نقرر حقيقة موضوعية هامة وهى أن لومومبا فى هذا الطور إنما كان ضحية لخداع التعليم والثقافة الاستعمارية ، تلك الثقافة التى ترمى أول ما ترمى إلى القضاء على الذاتية الوطنية تحت شعار « سياسة الأبوة البلجيكية » . وكان يكمن وراء هذه السياسة الاستعمارية قوتان هما — كما قال رولف اتاليانذر فى كتابه « الزعماء الجدد فى أفريقية » — الرأسمالية والكنيسة الكاثوليكية . وكان الشعار الذى ترفعه هذه السياسة هو : « ما يفعله الأب دائماً حق » ؟ وطالما أن الأطفال صغار فهم يطيعون الأب أو يتظاهرون بذلك . بيد أنهم عندما يشبون عن الطوق يثورون وعندئذ تزول سلطة الأب .

ويصدق قول اتاليانذر هذا على لومومبا ، فقد كانت مرحلة ما يمكن أن نطلق عليه الطفولة الفكرية فى حياة لومومبا مرحلة تهيمن عليها « الأبوة » البلجيكية . غير أن لومومبا ما كاد يشب عن الطوق وتتفتح أمامه الحقائق القاسية التى يعيش الكنغوليون فى ظلها حتى ثار على « الأبوة » البلجيكية . وعندئذ بدأت مرحلة الفكر الثورى عند لومومبا .

ولكى نجلو سر التناقض فى فكر لومومبا لا بد لنا من الوقوف على حياته . وتعد دراسة الفيلسوف الفرنسى چان بول سارتر عن « الفكر السياسى عند لومومبا » من أخصب الدراسات وأعمقها فى هذا الصدد . إذ يحلل لنا سارتر حياة لومومبا كاشفاً عن سر هذا التناقض . وسوف نلتمس فى دراسة سارتر هذه إجابة على السؤال الذى سلف طرحه . ويكون البدء بالوقوف على طفولة لومومبا :

ولد باتريس اميلى لومومبا فى ٢ يوليو ١٩٢٥ فى قرية أوناليو ، بمقاطعة كاساء ، بالكونغو . وكان والده فلاحاً كاثوليكياً . وقد اعتاد أن يصحب لومومبا منذ بلغ السادسة من عمره إلى الحقول فقد كان يريد أن يجعل منه فلاحاً . غير أن « الآباء الكاثوليك » قرروا أن يذهب لومومبا الصغير إلى المدرسة . فقد كانوا يريدون أن يجعلوا منه مدرساً للتعليم المسيحى . بيد أن الارسالية البروتستانتية تلقفت لومومبا عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره وعلمته مهنة تتيح له : « أن يترك الوضع الفلاحى إلى وضع ذوى المرتبات » .

وهكذا قضى لومومبا طفولته ، كما يقول سارتر ، فى الريف الكنغولى ، والبؤس المدقع للفلاحين والزنوج معروف ، ولولا المنظمات الدينية التى تعهدته لكان هذا البؤس نصيبه وأفقه الوحيد .

وهنا يتساءل سارتر « أتراه قد فهم على الفور أن الارساليات الدينية هى عميلة الاستعمار ؟ » ويجيب قائلا : « لا ، بلا ريب » .

بل إن لومومبا لم يكن يدرك فى تلك الفترة أن الحياة التعيسة الحافلة بالفقر والبؤس فى الريف الكنغولى هى بصورة مباشرة أو غير مباشرة نتاج الاستغلال الاستعمارى .

ويميط سارتر اللثام عن سر عدم إدراك لومومبا لهذا الوضع حين يقول : « كان « الآباء » يمنحونه طموحاً ضارياً إلى أن يعرف بؤسه بأسبابه ، ومن ثم رغبته فى أن يخضع له » . وقد عبر لومومبا عن هذا التناقض ، عندما تكشفت له الحقيقة الاستعمارية فى قصيدة له ، بقوله :

« لكي يجعلوك تنسى أنك إنسان
علموك أن تتغنى بمدح الرب »

وعندما أتم لومومبا تعليمه فى الارسالية البروتستانتية ، وكان يبلغ من العمر ، آنذاك ، ثمانية عشر عاماً رحل إلى « كندو » حيث عمل موظفاً باحدى الشركات . وقد أبدى لومومبا فى عمله نشاطاً عظيما ، وتفوقاً لامعاً أصاب البيض بالدهشة . وفى هذه الفترة كان يراود لومومبا حلمه باقامة مجتمع بلجيكي – كنغولي يتحقق فيه الاندماج العنصرى بين البيض والسود . غير أن لومومبا طرح هذا الحلم الذى اكتشف زيفه ، جانباً عندما تبين له استحالة تحقيقه .

الأيديولوجية الثورية

فكيف تسنى للومومبا أن يكتشف زيف فكرة الاندماج العنصرى ، ذلك الاكتشاف الخطر الذى كان نقطة تحول ثورية فى حياته وفكره ؟

حدث هذا عندما انتقل لومومبا من كندو إلى ستانلى فيل ليعمل موظفاً بمكتب البريد . فقد كانت هذه الرحلة بمثابة « الرحيل الفكرى » من مرحلة عدم وضوح الرؤية لحقيقة أوضاع بلاده فى ظل الاستعمار إلى مرحلة جديدة تماماً ، هى المرحلة التى ظهر فيها لومومبا للعالم أجمع كمناضل أفريقى يطالب بالاستقلال لبلاده والحرية والوحدة لأفريقية .

لقد أدرك لومومبا من تجربة حياته فى المدينة (ستانلى فيل ثم ليوبولدفيل) حقيقة النظام الاستعمارى ، وحقيقة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التى يعيشها أبناء البلاد . لقد أدرك أن المواطنين الكنغوليين بحكم حياتهم فى المدينة قاعدتان استعماريتان هما :

- التفرقة العنصرية .
- التفاوت الاقتصادى العنيف بين السود والبيض.

فالأبيض يتقاضى ضعف ما يتقاضاه الأسود . وفضلا عن هذا فإن الفرص الاقتصادية مفتوحة أمام البيض فى حين أنها محدودة أمام السود .

ولقــد كانت التفرقة العنصرية والتفــاوت الاقتصادى بين السود والبيض تجربة جديدة بالنسبة للومومبا . وهو لم يكن ليدركها لو عاش فى الريف وذلك « بسبب انعدام الاتصال بين السود والبيض » وتظهر اجراءات التميز فى المدن ، وهى تشكل ، كما يقول سارتر ، حياة أبناء البلاد اليومية .

ولقد تمخضت تجربة لومومبا فى المدينة عن انفتاح الوعى عنده ، وكان مفجر هذا الوعى ومحركه اكتشافه لحقيقة عميقة للغاية هى أن « المساواة » التى يروم تحقيقها بين البيض والسود إنما هى فكرة مستحيلة لا يقبلها الاستعمار والإدارة الاستعمارية . لقد اكتشف ، كما يقول سارتر ، صلابة النظام الاستعمارى الذي خلقه ليزداد استغلالا له ، ذلك النظام الذى يتماسك بالقسر والاجبار ويزول حين يوافق على القيام بالتنازلات .

وكان هذا الاكتشاف الهام تصعيداً بموقف لومومبا وأيديولوجيته من طور ما يمكن أن نطلق عليه « الحل الوسط » إلى طور « الحل الثورى » لمشاكل الشعب الكنغولى . وكان هذا الحل الثورى يتمثل فى إيمان لومومبا بالانفصال عن بلجيكا .



والاستقلال . وكان أن أسس لومومبا حزب « الحركة الوطنية الكنغولية » فى أكتوبر من عام ١٩٥٨ .

وأعلن لومومبا أيديولوچيته الثورية هذه فى مؤتمر اكرا للشعوب الأفريقية الذى عقد فى غانا فى ديسمبر عام ١٩٥٨ . فقد حضر لومومبا هذا المؤتمر ممثلا لحركة الكفاح الكنغولى ، وأصبح عضواً فى اللجنة الدائمة للمؤتمر . ويرى الكاتب « رولف اتاليانذر » أن مؤتمر أكرا كان نقطة تحول هامة فى أفكار لومومبا ، فقد تحول إلى السياسة كلية . واستطاع أن يحظى بتأييد الشعوب الافريقية . ومن ثم أصبح زعيم الحركة الوطنية فى الكونغو ، بلا منازع ، وكان أن توسعت حركته حتى أصبحت مكاتبها السياسية منتشرة فى جميع أنحاء الكونغو .

*

وعند عودة لومومبا من اكرا كانت أحداثاً هامة تنتظره فى ليوبولدفيل . فقد كان من المقرر أن يتحدث لومومبا فى مؤتمر شعبى ، فى ٣ يناير ١٩٥٩ ، عن قرارات وتوصيات مؤتمر اكرا . وعلى الرغم من أن السلطات البلجيكية منعت عقد هذا المؤتمر ، إلا أن جماهير الشعب الكنغولى سارت إلى مكان الاجتماع ، فما كان من الجنود البلجيكيين إلا أن استقبلت الجماهير بالرصاص . وكان هـذا إيذاناً باندلاع ثورة شعبية استمرت ثلاثة أيام توقفت فيها الحياة فى المدينة تماماً . وقد تمخضت هذه الثورة الشعبية ، كما قال أحد المعلقين السياسيين عن تحول السخط التلقائى إلى طلب اجماعى بالاستقلال العاجل .

وتحت ضغط الشعب الكنغولى وافقت بلجيكا فى أواخر عام ١٩٥٩ على عقد مؤتمر مائدة مستديرة فى بروكسل فى يناير ١٩٦٠ للتفاوض مع الزعماء الكنغوليين على شروط الاستقلال . وعقد مؤتمر بروكسل فى الفترة ما بين ٢٠ يناير و ٢٠ فبراير عام ١٩٦٠ .وصدر عن المؤتمر ٦٠ قراراً . . من بينها هذا القرار الهام :

« تصبح الكونغو دولة مستقلة تماماً منذ ٣٠ يونيه ١٩٦٠ ، وتتألف دولة الكونغو من ستة أقاليم بالحدود الجغرافية الراهنة » .

*



رياح المـؤامرة

بيد أن الكونغو لم تكد تحصل على الاستقلال حتى هبت عليها رياح الصراعات الفكرية ومؤامرات الاستعمار الجديد . فبعد خمسة أيام فقط من الاستقلال وقع تمرد فى الجيش بقصد اقصاء قائد الجيش البلجيكى اميل جانسن . وكان جانسن استعمارياً يحول دون « أفرقة » الجيش الكنغولى .

واحتلت قوات الجيش المتمردة ليوبولدفيل ، وعم التمرد البلاد بأسرها . بيد أن الحكومة تمكنت

من التوصل إلى اتفاق مع القوات المتمردة : فتم اعفاء جانسن ، ووعدت الحكومة بالعمل على « أفرقة » الجيش الكنغولى .

وإذا كان قد أمكن التوصل إلى اتفاق بشأن تمرد الجيش ، إلا أن « قنبلةزمنية انفصالية » سرعان ما انفجرت فى إقليم كاتنجا ، بعد أحد عشر يوماً من الاستقلال ، فاهتزت لها أركان الكونغو . وكان الرجل الذى فجر هذه « القنبلة الانفصالية » هو مويس تشومبى زعيم حزب الكوناكات وعميل « اتحاد المناجم » فقد أعلن تشومبى فى ١١ يوليو ١٩٦٠ استقلال إقليم كاتنجا وانفصاله عن الحكومة المركزية . واتهم الحكومة باعتمادها على أغلبية برلمانية من المتطرفين الذين وصلوا إلى الحكم بالخداع ، وذهب إلى أن هدف هذه الحكومة هو فيما يبدو « تفكيك الجهاز الإدارى والعسكرى وإيجاد حكم ارهابى يطرد البلجيكيين الذين يعاونوننا » . وكان أحرى بتشومبى أن يقول : « الذين يستغلوننا » !

وناشد تشومبى روى ولنسكى الاستعمارى البريطانى رئيس وزراء روديسيا أن يرسل قواته إلى الكونغو ليعيد النظام إليه . وظن ولنسكى أن الساعة التى ظل ينتظرها قد حانت . ولكن ماكيلان رئيس وزراء بريطانيا آنذاك منعه من أن يرسل أية قوات إلا بعد أن تسمح له بذلك الحكومة البريطانية فى لندن ، على نحو ما ذكر رولف اتاليانذر .

ولكن الحكومة البلجيكية أرسلت قواتها على الفور إلى كاتنجا . وهكذا كانت التجزئة المتمثلة فى الكيان القبلى الانفصالى القائم فى كاتنجا هى « القاعدة » التى أنشأها الاستعمار البلجيكى لتهبط عليها طائراته المحملة بجنود « البراشوت » لحماية مصالحه وإحكام سيطرته واستغلاله لموارد كاتنجا : فهى تنتج ٦٠٪ من اليورانيوم الذى يستخدمه الغرب ، و ٨٠٪ من الماس الصناعى فى العالم ، و ٧٣٪ من الكوبالت فى العالم ، و ٨٪ من النحاس فى العالم . كما تضم مواردها المعدنية : الذهب والزنك والمنجنيز .

والسؤال الآن : من الذى قرر مصير كاتنجا ؟ يجيب سارتر ، بوضوح مذهل ، على هذا السؤال قائلا : لقد تقرر مصير كاتنجا بين البلجيكيين والانجليز والفرنسيين والأمريكيين وحكام روديسيا وجنوب أفريقية . والئن بدا كل شىء مدبراً اليوم . والئن عادت كاتنجا إلى الكونغو فذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية قد اتفقت مع البلجيكيين — ضد روديسيا واتحاد أفريقية الجنوبية ومطامع الانجليز والفرنسيين — لتستغل استغلالا مشتركاً الثروات الكنغولية عن طريق الشركات المختلطة .

ولقد اقتضى تنفيذ هذا المخطط الاستعمارى إزاحة الكونغو من المفاوضات والمناقشات ، وهذا يعنى ، كما يقول سارتر ، القضاء على لومومبا . ذلك أن لومومبا كان يمثل الرفض الصارم للحل الاستعمارى الجديد .

الصراعات الفكرية

غير أن ما حدث فى الكونغو ، بعد الاستقلال ، لم ينفجر فجأة ، فقد كانت هناك مقدمات تشير إلى إمكانية وقوعه . فقد بدا واضحاً منذ مؤتمر بروكسل ١٩٦٠ أن ثمة خلافات فكرية حادة بين زعماء الكونغو . فقد كان كازافوبو رئيس حزب الأباكو يطالب بدستور فيدرالى . أما مويس تشومبى زعيم حزب الكوناكات فقد حاول الحصول على بند فى اتفاق الاستقلال ينص على قيام « حكم ذاتى » فى كاتنجا . إلا أن لومومبا رفض ، باصرار عنيد ، هذه المحاولات الانفصالية التى تصدر عن نزعات قبلية ، وتمسك بقيام دولة موحدة ذات حكومة مركزية فى الكونغو .

وهنا نلمح الافتراق الأساسى بين أفكار باتريس لومومبا وأفكار كازافوبو وتشومبى .



فنى حين أن الإيمان بالكيانات القبلية الانفصالية هو المنطاق الفكرى عند كازافوبو وتشومبى ، فإن الايمان بالوحدة الوطنية هو المنطاق الفكرى عند لومومبا .

وتعد الحركة السياسية الحزبية فى الكونغو تعبيراً واقعياً عن هذه الصراعات الفكرية . وفى الامكان إدراك ذلك إذا ما تسنى للمرء أن يقف على أصول ومبادئ الأحزاب الرئيسية الثلاثة فى الكونغو ، وهى :

● حزب الأباكو : ويرأسه كازافوبو .

وقد تأسس عام ١٩٥٠ . وهو يمثل « تحالف قبائل الباكونجو » ، كما يقول رونالد سيجال فى كتابه « صور أفريقية » . ويهدف هذا « الحزب القبلى » إلى إنشاء دولة مستقلة فى الكونغو الأدنى . ومن ثم فان كازافوبو كثيراً ما يتحدث ، كما يقول رولف اتاليادر ، عن « مملكة باكونجو القديمة » التى ازدهرت فيما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر ؛ ومن هنا فان حزب الأباكو ليس قبلياً انفصالياً فحسب ، وإنما هو سلفى كذلك .

● حزب الكوناكات . ويرأسه مويس تشومبى .

وقد تأسس فى يوليو عام ١٩٥٩ . ومقره إقليم كاتنجا . ويهدف هذا الحزب إلى إقامة حكم ذاتى فى كاتنجا ؛ ويعتمد اعتماداً كبيراً ، كما يقول رونالد سيجال ، على قبيلة لوندا . ويستمد تأييده من بلجيكا ومن اتحاد المناجم ، وهى الشركة التى تسيطر على أغنى مناجم النحاس فى كاتنجا . ومن ثم فان حزب الكوناكات ليس قبلياً انفصالياً فحسب ، وإنما هو عميل أيضاً .

● حزب الحركة الوطنية الكنغولية : ويرأسه لومومبا .

وقد تأسس هذا الحزب فى ١٠ أكتوبر عام ١٩٥٨ ؛ ومن أهم مبادئ هذا الحزب تحقيق الوحدة الوطنية ، وإقامة دولة موحدة ذات حكومة مركزية قوية فى الكونغو ؛

وهكذا يتضح لنا أنه لم يكن هناك سبيل إلى التوفيق أو التوافق بين هذه الاتجاهات الفكرية المتصارعة . فالوحدة الوطنية نقيض القبيلة والنزعات الانفصالية . وكان لومومبا يرى أن الوحدة الوطنية هى السبيل الوحيد لشجب الصراعات القبلية التى تفتت الوطن الكنغولى ؛

*

بيد أن سارتر يأخذ على لومومبا أنه لم يقرن دعوته إلى المركزية والوحدة الوطنية بالاشتراكية ؛ ففى رأى سارتر أن المطلوب باسم الوحدة أن يضحى كل فريق اجتماعى بمصالحه من أجل المصلحة المشتركة . ومن ثم « لا تستطيع المركزية أن توجد الوحدة الوطنية والمصلحة المشتركة إلا إذا كانت الثورة التى تخرج منها اشتراكية » ؛ ولكن سارتر يستدرك هذا الحكم حين يقول : « كان بامكان لومومبا أن يفهم ما سموه « رسالة أفريقية الاشتراكية » ؛ وهى الرسالة التى حددها فرانز فانون بقوله : « إن الاستقلال كلمة فارغة بلا اصلاح زراعى وتأميم للمشاريع الاستعمارية » .

ولكن من يتسنى له الاطلاع على بعض خطب لومومبا بعد الاستقلال يجد بين سطورها عبارات موحية تشير إلى إدراكه ضرورة تغيير الأوضاع

الاقتصادية والاجتماعية المهينة التي يرزح فيها الشعب والتي خبرها لومومبا بنفسه. ففي يوم الاستقلال يختتم لومومبا خطبته بقوله: «إنني أطلب من جميع المواطنين رجالا ونساء وأطفالا، أن يشرعوا في العمل على خلق اقتصاد وطني، وأن يعملوا على ضمان استقلالنا الاقتصادي». وفي مواضع أخرى من خطب لومومبا.. نجده يؤكد ضرورة تحقيق «العدالة الاجتماعية» للمواطنين

وأيا كان الأمر، فان من العسير للغاية تقويم الوعي الاشتراكي عند لومومبا نظراً لأنه لم يبق في الحكم إلا نحو ثمانية شهور واجه فيها أحداثاً سياسية عاصفة ومؤامرات ودسائس لا حصر لها.. أفضت إلى اغتياله.

الوحدة الأفريقية

وإذا كان لومومبا قد خاض «حرباً مقدسة» من أجل تحقيق الوحدة الوطنية في الوطن الكنغولي، فإنه كان يخوض هذه الحرب، في ذات الوقت، من أجل تحقيق الوحدة الأفريقية. ذلك أن النظرة الشمولية الواعية عند لومومبا قد مكنته من الربط العضوي بين الوحدة الوطنية للكونغو المتحرر وبين الوحدة الافريقية. ومن ثم فقد كان تحرير الكونغو عنده هو في ذات الوقت، تحريراً لافريقية. وأن العوامل التي تحول دون تحقيق الوحدة الوطنية في الكونغو هي ذاتها العوامل التي تحول دون تحقيق الوحدة الافريقية ولذا فان الأمر يقتضي، كما قال في مؤتمر اكرا عام ١٩٥٨، النضال ضد العوامل الداخلية والخارجية التي تشكل عقبة في وجه تحرير بلادنا وتوحيـد أفريقيا.

بل ما هو أعمق من هذا أن لومومبا كان يدرك تمام الإدراك أن مشكلات الكونغو، كما يقول سارتر، هي مشكلات أفريقية كلها، بل ما هو أكثر من هذا أن بلده لن يجد القوة على أن يعيش بعد الاستقلال إلا في إطار أفريقية حرة. فقد كان الكونغو يبدو للومومبا موجزاً مكثفاً لجميع الفوارق التي تخلد نزعات الانفصال الأفريقية، من حدود إقليمية، وصراعات قومية ودينية، وتميزات اقتصادية.

ولقد بدأ لومومبا منذ اللحظة الأولى التي حصل فيها الكونغو على الاستقلال يعمق أبعاد قضية الوحدة الأفريقية. فقد أعان للجماهير الكنغولية التي تحتفل



بالاستقلال : « أن تحرير الكونغو يعد خطوة حاسمة نحو تحرير القارة الأفريقية بأسرها » . وعندما اجتمع المؤتمر الثانى للشعوب الأفريقية بليوبولد فيل أعرب لومومبا فى الجلسة الافتتاحية ، فى ٢٥ أغسطس ١٩٦٠ ، عن إيمانه الحار العميق بالوحدة الأفريقية . وقد طرح لومومبا أبعاد قضية الوحدة الأفريقية على هذا النحو :

« إن هدفنا المشترك هو تحرير افريقية، ولن يمكننا تحقيق هذا الهدف الا عن طريق التضامن والوحدة، بيد أن تضامننا لن يكون له معنى إلا إذا كان تضامنا بلا حدود ، ويكون ذلك بأن نؤمن جميعاً بأن مصير افريقية لايتجزأ » .

ولقد كان لومومبا يدرك العقبات التى تعترض طريق الوحدة الأفريقية ، وهى ما أطلق عليها عبارة « الأساليب الكلاسيكية » التى يستخدمها الاستعماريون لتجزئة القارة وتمزيق وحدتها وهى : الاحتلال العسكرى ، والخلافات القبلية ، وتحطيم المقاومة السياسية . وقد أشار لومومبا إلى الأسلوب الجديد الذى يستخدم به الاستعمار شعاره التقليدى « فرق تسد » : « لقد كان الاستعمار فى الماضى يقسم الدول على أساس القبيلة أو العشيرة أو القرية ، أما اليوم ، وافريقية تحرر نفسها ، فانه يسعى لتقسيمها على أساس خلق مجموعات من الدول الافريقية المتعادية» .

ومن ثم فقد كان لومومبا يدعو لتوحيد جبهة مقاومة الأمم الأفريقية الحرة ضد الدول الاستعمارية .

•

وفضلا عن هذا ، فقد كان لومومبا يتطلع ، فى ظل الوحدة الأفريقية إلى إنشاء نظام جديد يتواءم مع متطلبات التطور الأفريقى . وكان هذا يتطلب ، فى رأيه ، « أن نغير الأساليب التى فرضت علينا وأن نكتشف أنفسنا ، ونحررها من الاتجاهات العقلية ، وكافة العقد التى فرضها الاستعمار علينا طوال عدة قرون » .

ومن ثم فقد كان لومومبا يؤمن بأن هدف الأفريقيين الأحرار هو : بعث القيم الثقافية والفلسفية والاجتماعية والأخلاقية الأفريقية .

بيد أن هذه الأحلام الرائعة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الوحدة الأفريقية . . ومن هنا فقد قال لومومبا فى الجلسة الختامية للمؤتمر الثانى للشعوب الأفريقية الذى عقد فى ليوبولد فيل :

« انها الوحدة ، أيها الاخوة الأعزاء فى الكفاح . . أيها الاخوة الأعزاء فى الفقر ، التى تشد أزرنا وتمكننا من التصدى لدسائس الاستعماريين ومؤامراتهم، وعندما نتحد كأبناء أسرة واحدة سوف يكون فى مقدورنا أن ندافع عن شرف افريقية وحريتها » .

ثم ينطلق لومومبا ليحدد رسالة أفريقية إزاء الحضارة الإنسانية حين يقول : إن أفريقية المستقلة المتحدة سوف تقدم مساهمة إيجابية وعظيمة للسلام العالمى ، وأنها سوف تلعب دوراً هاماً فى خلق عالم أفضل ، عالم تسوده الأخوة .

ولم يكن غريباً والأمر كذلك أن يثير إيمان لومومبا بقضية الوحدة الأفريقية ثائرة الاستعمار وعداوة بعض رجاله الأشداء من حكام روديسيا وجنوب أفريقية الذين اتفقت مصالحهم مع مصالح الخونة الانفصاليين القبليين فى الداخل على القضاء على لومومبا . . وبمعنى أوضح : القضاء على « أفكار » لومومبا .

الثائر . . والثورة

«إن أفكار لومومبا التى تتمثل فى الوحدة الوطنية والوحدة الافريقية ، والدولة الموحدة ذات الحكومة المركزية بمثابة ثورة على الواقع القبلى الانفصالى

فى الكونغو؛ ومن ثم فقد كان لومومبا ثائراً .. وهنا يتدخل سارتر ليقول : « ولكنه كان بلا ثورة ». إذ أن ما حدث فى الكونغو كان ثورة لم تقم » .

وتفسير ذلك عند سارتر أنه فى الوقت الذى طالب فيه الشعب الكنغولى وقادته بالاستقلال العاجل بعد ثورة ٣ و ٤ يناير ١٩٥٩ .. لم تعارض بلجيكا هذا المطلب ، وحصل الشعب على الاستقلال يوم ٣٠ يونيه ١٩٦٠ . وهكذا حصلت الكونغو ، كما يقول رولف اتاليالندر ، على استقلالها بأسرع مما حصلت عليه أى مستعمرة أخرى . وهذا على عكس ما حدث فى الجزائر مثلا . فمنذ أعلنت جبهة التحرير الجزائرية بدء النضال المسلح ، فى أول نوفمبر عام ١٩٥٤ ، خاض الشعب الجزائرى حرباً عنيفة ضد الجيش الفرنسى ، وكان أن اضطرت فرنسا إلى الجلاء عن الجزائر بعد أن ارتوت أرض الجزائر بدم مليون مناضل "شهيد".

ومعنى هذا أن ما حدث فى الجزائر كان ثورة شعبية ، ومن شأن الثورة الشعبية ضد الاستعمار أن توحد ، كما يقول سارتر ، الجيش والشعب معاً . ويقتضى هذا القضاء على القبلية وإلا غرقت الثورة فى الدم . وتتم تصفية هذه الآثار بالاقناع والتعليم السياسى أو بالارهاب إذا لزم الأمر .

بيد أن ظروف الكونغو لم تتح قيام ثورة شعبية « تمتد فيها النضال إلى أطراف البلاد فيوحدها » . ومن هنا فقد ظلت القبلية فى الكونغو محتفظة بكياناتها يغذيها الاستعمار تحقيقاً لمصالحه : ذلك أن القبلية تعنى الانفصالية . ومن المعروف أن مصالح الاستعمار لا تزدهر إلا فى ظل الانفصال والتطاحن بين أبناء البلد الواحد ، طبقاً لسياسته : فرق تسد . وهذه السياسة هى السلاح الذى يطعن به الاستعمار قلب الاستقلال الوطنى ، أى يطعن الوحدة الوطنية .. فيبقى الاستقلال ، ولكنه يكون جثة هامدة تنهش فيها المصالح الاستعمارية .

الخطر .. !

وهذا هو الخطر الحقيقى الذى كشفته معركة الكونغو ، والذى يتعين على الحركات القومية فى أفريقية خاصة ، وفى آسيا وأمريكا اللاتينية عامة أن تدركه : إن التجزئة — والقبلية إحدى صورها — هى البذرة التى يزرعها الاستعمار فى البلاد ليجنى أبناؤه حصاد الفرقة والخلاف .. ومن هنا يسهل على الاستعمار أن يحمى مصالحه .

ومن ثم كان العمل الأساسى لأى حركة قومية هو اقتلاع جذور التجزئة ، والعمل على توحيد الأمة . إذ أن الوحدة الوطنية هى المعادل الموضوعى للاستقلال الحقيقى . وبدون وحدة وطنية يكون الاستقلال فى خطر .

ولقد كان انفصال كاتنجا معركة انتصر فيها الاستعمار الجديد الذى استطاع بعد ذلك ، بالمؤامرة ، أن يحرك صنائعه من أمثال كازافوبو .. وموبوتو الذى كان « يعمل فى خدمة بلجيكا » من أن يختطف السلطة ويعتقل ، فى ظل وجود الأمم المتحدة ، لومومبا . ثم تبلغ المؤامرة ذروتها حين يسلم كازافوبو لومومبا إلى تشومبى . ومن كاتنجا مقر الانفصال أذيع نبأ اغتيال لومومبا فى ١٣ فبراير ١٩٦١ .

والسؤال الآن : من الذى اغتال لومومبا ؟

إن الذين اغتالوا لومومبا هم الذين « اغتالوا » وحدة الكونغو بتدبيرهم مؤامرة انفصال كاتنجا .

ويرى سارتر أن الذين اغتالوا لومومبا هم البلجيكيون والفرنسيون والانجليز والشركات الكبرى ومستر همرشولد . وقد اغتالوه بصنائعهم كازافوبو وموبوتو وتشومبى ومونجو .

ولكن لماذا اغتالوه ؟ لأنه كان لا بد أن يختفى فهو ، كما يقول سارتر ، كان يمثل وهو حى الرفض الصارم للحل الاستعمارى الجـــديد .

وفى تلك اللحظة المهيبة التى مات فيها لومومبا ماتت أفريقية بأسرها لتبعث من جديد ، كما قال فرانز فانون . ويعمق سارتر هذا المعنى حين يقول : إن لومومبا وقد مات يكفى أن يكون شخصاً ليصبح أفريقية بأسرها .. بارادتها الوحدوية ، وتنوع أوضاعها ، ومنازعاتها وقوتها وضعفهـــا : انه لم يكن ، وما كان يستطيع أن يكون بطل الوحدة الأفريقية فأصبح شهيدها .

ولقد كان موت لومومبا ، كما قال فرانز فانون ، تحذيراً لأفريقية كلها . ذلك أن تاريخه ، كما يرى سارتر ، قد ألقى النور أمام الجميع على الرابطة العميقة للاستقلال والوحدة والنضال ضد سياسات الانفصال على صعيد القارة ، والنضال ضد مؤامرات الاستعمار الجديد .

وإذا كانت أفريقية قد أدركت من معركة الكونغو أن الوحدة كما يقول سارتر ، تعنى الحرب ضد الانفصالية والاستعمار ، فان معركة الجزائر قد فتحت وعى أفريقية على أن الوحدة تعنى : الثورة الاشتراكية .

محمد عيسى

أنطوان دو سانت اكسوبرى :

كثيراً ما يجد النقاد فى أعمال مشاهير الكتاب ما يغريهم بتناولها من زوايا مختلفة لما يجدون فيها من خصوبة وثراء . وسانت اكسوبرى واحد من هؤلاء المشاهير الذين اختلفت فيهم الآراء وتباينت بصددهم الأحكام فكثرت عنه الكتب وتعددت فيه الكتابات . وهذا هو ميشيل كسنل يضيف إلى المكتبة الفرنسية كتاباً جايداً عن الشاعر الطيار .

ويطرح الناقد فى كتابه هذا عدة قضايا تشكل حالات بعينها عاناها اكسوبرى نفسه ؛ فهو يتساءل : هل كان سانت اكسوبرى مسيحياً ؟ هل كان قريب الشبه من نيتشه ؟ هل كان يعبد البطولة حقاً ؟ لكنه لا يلبث أن يؤكد أن الرجل لم يكن مسيحياً بقدر ما كان روحانياً ، ولا كان قريب الشبه من نيتشه إلا فى تلهفه على العظمة وشغفه بها ، ولم تكن العظمة التى سعى إليها هى عظمة الأرستقراطية الجوفاء بقدر ما كانت عظمة الإنسان العادى والمواطن الشريف . عظمة الاعتداد بالنفس والشعور بالذات . وأخيراً لم يكن سانت اكسوبرى يعبد البطولة باعتبارها غاية فى ذاتها وإنما يعبدها من حيث هى وسيلة لتحقيق الروحانية الخالدة .

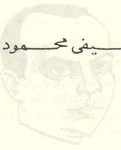
وعلى ذلك يسوق كسنل عدة أمثلة من المواضيع الشائعة فى شعر اكسوبرى وقصصه فالملل الخفى والعمل الدائب والخيال المفرط ومرارة الحياة وآلام الحب المزدرى والبحث الدائم عن المطلق وتمنى العودة إلى الطفولة والتفكير فيما وراء الطبيعة ، كل هذا وكثير غيره ساعد كسنل فى دراسته ، ساعده على تقريب سانت اكسوبرى من بسكال الفيلسوف ورامبو الشاعر ليقول لنا فى النهاية إن انطوان دوسانت اكسوبرى عاش باحثاً عن المطلق فظل محلقاً فى طبقات الجو العليا دون أن يجد شيئاً . . وكأنما أراد أن ينتقم لبحثه بلا جدوى فات مفقوداً هو الآخر .





مصانع لإنتاج الأحياء

دكتور عفيفي محمود



● كان من أهم وأخطر ما تصدى له مؤلف كتاب « حياة جديدة وجريئة » هوما تصوره من إمكان إنشاء معامل لتفريخ البشر تديرها الدول لإنتاج مواطنين حسب المواصفات المطلوبة .

● ويحلم العلماء فى أمريكا وروسيا الآن بصف طويل من « بنوك الأعضاء » التى تختزن فيها الأحشاء الداخلية والأطراف ، بعد أن نجحوا فى انشاء « بنك العيون » لتكون فى خدمة من يحتاجها من ضحايا الحروب والحوادث .

يحلو لكثير من الكتاب العلميين أن يعقدوا مقارنة بين الذرة والخلية الحية ، وهى مقارنة مقبولة من عدة وجوه ، فالذرة هى وحدة بناء المادة ، والخلية هى وحدة بناء الكائن الحى ، وفى نواة الذرة يوجد كل ما له وزن وثقل فى تحديد خواص العنصر المؤلف منها (وأعنى به البروتونات ذات العدد المحدد فى نواة كل عنصر) ، كما أن نواة الخلية هى مركز نشاطها وفيها كل التراكيب المولدة للصفات النوعية والمؤثرة فيها (وهى الصبغيات الثابتة العدد فى كل نوع ، وما تحمله من مورثات أو چينات) . . . ومثلما يتم التفاعل الكيميائى بين ذرات العناصر المختلفة ، فكذلك يتم التفاعل بصورة أو بأخرى بين « ذرات » الكائنات الحية – إن جاز هذا التعبير عن الخلايا – ولعل أشهر وأخطر صور هذا التفاعل البيولوچى هو اندماج نواة الخلية التناسلية المذكرة بنواة الخلية المقابلة المؤنثة (ولنا على هذا التقرير بعض التحفظات التى سنأتى عليها فى حينها حتى لا تؤخذ المقارنة على علاتها) . . فاذا بحثنا



عن صور أخرى من التفاعل فى عالم الأحياء فاننا نلتقى بظاهرة تكوين الأجسام المضادة Antibodies فى الدم ، وهو نوع من الاستجابة لوجود مايسمى بمولدات المضادات Antigens الموجودة فيما يدخل الدم من ميكروبات ونحوها من أجسام غريبة ، ويتم التفاعل بين الأجسام المضادة ومولداتها بما يؤدى إلى معادلة الأخيرة وإبطال مفعولها . وهذا النوع من التفاعل يكون فى أغلب الأحيان فى صالح الكائن الحى وقد بنى على أساسه صنع الأمصال واللقاحات المضادة لكثير من الأمراض الميكروبية ، إلا أنه فى حالات أخرى يكون التفاعل غير محمود الأثر بل وخطيراً ، ومن أشهر الأمثلة على ذلك التفاعل بين مولدات الالتصاق فى كريات الدم الحمراء والمواد المضادة لها فى بلازما الدم ، وعلى أساس العلم بأنواع هذه المولدات والمضادات يتم تقسيم الدم إلى مجاميع أو فصائل يجب التأكد منها قبل نقل الدم من فرد إلى آخر بحيث لا تلتقى المولدات ومضاداتها فى دم الفرد المتلقى فتنسد أوعيته بتلاصق الكريات نتيجة لهذا التفاعل الخطر . وينسحب هذا الوصف أيضاً على ما يتم بين المادة المولدة المسماة عامل ريسوس "RH" ، والموجودة فى كريات الدم الحمراء عند بعض الأفراد دون غيرهم وبين دماء الأفراد السالبة بالنسبة لهذه المادة ، وخطر هذا التفاعل على الأجنة فى بعض حالات الزواج .

بين الذرة والخلية

إلا أن هذه المقارنة بين الذرة والخلية يستحيل قبولها من وجوه كثيرة ، فالخلية الحية قادرة على الانقسام إلى خليتين تشبه إحداهما الأخرى كما تشبه كلتاهما الخلية الأم من كافة الوجوه (بالطبع فيما عدا الانقسام الاختزالى الذى يتم عند تكوين الخلايا التناسلية وما ينتج عنه من قسمة عدد الصبغيات مناصفة بين الخليتين الناتجتين ، وما يصحب ذلك

من تغير فى شكل الخلية بما يميز البويضة من الحيوان المنوى أو حبيبة اللقاح) ، وتتم عملية الانقسام فى أجسامنا باستمرار وإليها يرجع الفضل فى اتمام ظاهرتى النمو وتجديد الأنسجة ، وهو الأمر الذى لا يحدث فى عالم الجماد ، وهذه بديهة معروفة عبر عنها من قديم بتقرير النمو والتكاثر كأول ظاهرتين تميزان الكائنات الحية عن الجمادات . . وليس ما يتردد عن « انقسام الذرة » بالظاهرة القابلة للمقارنة فى هذا المجال ، فان الذرة عندما تتعرض للمؤثرات الخارجية (مثل قذف النواة بالأيونات أو وحدات الأشعة) إنما تفقد جزءاً من مكوناتها ، وفوق هذا فهى لا تعطى فى النهاية إلا شيئاً مغايراً للذرة الأصلية فى التركيب والخواص .

ولن يفضى بنا الحديث عن أوجه الخلاف بين الذرة والخلية إلى نهاية ، فان ما بينهما من أوجه الخلاف هو كل ما بين الجمادات والأحياء من فروق ، ويكفى أن نذكر أن الذرة والخلية تختلفان حتى فى أوجه الشبه التى ذكرناها ، ولنأخذ ظاهرة التفاعل مثلا ، لنرى أن هذا الاتحاد يحدث فى عالم الجماد بين ذرات عناصر متباعدة أشد التباعد فى الجدول الدورى ، بينما لا يحدث التزاوج فى عالم الأحياء إلا بين خلايا أفراد النوع الواحد أو على أحسن الفروض بين أفراد نوعين من جنس واحد (والمقصود هنا الجنس بمعنى genus وليس بمعناه الشائع sex) ؛ ونواتج التفاعل بين الذرات مركبات تختلف كلية عن العنصرين الداخلين فى التفاعل ، بينما تكون نتيجة اندماج الخلية المذكرة بالخلية المؤنثة كائناً من نفس النوع يحمل « توليفة » من الصفات الوراثية للأب والأم مع فوارق فى درجات التنحى والسيادة لبعض الصفات ؛ والمركب الكيميائى يمكن تحليله بوسيلة أو بأخرى إلى عناصره الأولية ، وهو ما يستحيل حدوثه فى عالم الأحياء . .

والتفاعل بين ذرات العناصر عملية واسعة المدى سواء من ناحية نوع الذرات الداخلة فى التفاعل أو نسبها ، ومن ثم كان أكثر طواعية واستجابة لتدخل الإنسان حتى ليمكن إتمامه إرادياً بتوفير ظروف خاصة كالحرارة والضغط والعوامـــل المساعدة أو الوسيطة أو المنشطة ، وهو ما يسمى بالكيميـــاء التخليقية synthetic chemistry ، وقد أمكن عن هذا الطريق صنع عديد من المركبات الكيميائية ومشتقاتها وخاصة العضوية منهـــا ؛ أما فى عالم الأحياء ، فاننا لو تركنا الخلايا التناسلية وخلايا الدم ، وبحثنا عن عمليات تفاعل بين خلايا الأنسجة الأخرى لوجدناها محصورة فى أضيق مفهوم ؛ فان عملية ترقيع الجلد مثلا ليست إلا استمراراً لنمو الخلايا فى مكانها الجديد ، وهى عملية لاتتم إلا إذا توفرت ظروف الـ « التوافق البيولوجى » بين النسيج الدخيل والنسيج الأصيل . ولا تتوافر هذه الظروف على الطبيعة إلا فى مرحـــلة مبكرة جداً من مراحل التخلق هى مرحلة التفلج (وهى التالية للإخصاب والسابقة لتكوين الطبقات الجرثومية) ، ففى هذه المرحلة يكون النسيج الحى كرقعة بيضاء من الورق يمكن تخطيطها ورسم أجزاء اللوحة عليها بحرية كبيرة ، أما بعد تجاوز هذه المرحلة فإن « مصير » الأنسجة المختلفة يكون قد تحدد ، بحيث يصبح من المقرر لكل جزء من هذه الرقعة أن يعطى عضواً معيناً ، فلو نقلنا هذا الجزء من مكانه إلى مكان آخر لاستمر فى النمو فى طريقه المرسوم وأعطى العضو المقدر له فى مكانه الجديد ، وقد أمكن بهذا إحلال الذنب محل الرأس (أو بعض أعضائه كالعين) فى بعض أنواع الضفادع فى هذه المرحلة

المعينة من عمرها الجنيني ؛ اما بعد اكمال تخلق الجنين ، فإنه يصبح من المستحيل إعادة زرع العضو إلا فى مكانه الطبيعي وتحت شروط معينة سنتناولها فى موضعها .

وتخلص من هذا إلى أن الخلية الحية لا تقبل تحت كل الظروف « التواؤم » مع غيرها من الخلايا ؛ وهذه هى العقبة الكئود التى لاتزال تعترض نجاح عمليات زرع الأنسجة وتؤدى إلى فشلها رغم تقدم فن الجراحة ، فمن الممكن مثلا ترقيع جلد شخص معين بقطعة من جلد أحد أعضائه السليمة ، إلا أننا لو حاولنا ذلك مستعملين قطعة من جلد شخص آخر فان هذه الرقعة الدخيلة لا تستقر فى مكانها إلا ريثما ينجح الجلد الأصيل فى ترميم نفسه بنفسه ثم تطرد بعيداً لتموت (هذا مع أنها مأخوذة من فرد من نفس النوع والسلالة) ... على أن عمليات الترقيع تتم فى عالم النبات على نطاق أوسع كما هو معروف فى عمليات التطعيم التى تنجح بين الأنواع المختلفة وليس بين الأشجار المختلفة وحسب .

معامل لتفريخ البشر

من هذه المقارنة بين وحدتى البناء فى المادة والأحياء يمكن أن ندرك إلى أى مدى يمكن التحكم فى الحياة ، وأن نتوقع بعض الفروق الواضحة بين الشوط الذى قطعه العلم فى تسخير المادة والشوط الذى قطعه فى تسخير الحياة . وعلى ضوء بعض الحقائق العلمية التى رأينا الوقوف عندها ، نستطيع أن نقوم أحلام العلماء وما يرسمونه من صور الحياة فى المستقبل .

فمنذ أكثر من ثلاثين عاماً ظهر كتاب بعنوان « حياة جديدة وجريئة » Brave New World, by Aldous Huxley (1932) كان من أهم وأخطر



ما تصدى إليه كاتبه ألدوس هكسلى هو تصوره لمعامل تفريخ البشر تديرها الدول لإنتاج مواطنين بالمواصفات المطلوبة ، وهو حلم مبنى على افتراض أن يتمكن العلم من تحقيق عدة أمور نذكر منها :

١ — النجاح فى اتمام عمليات التلقيح الصناعى (وهو ما يرمز له علمياً بمختصر من حرفين AI (= Artificial Insemination) وما يتعلق بذلك من إمكان حفظ السائل المنوي لمدد طويلة تظل خلالها الحيوانات المنوية محتفظة بحيويتها وقدرتها على الإخصاب ، وما يستلزمه إتمام ذلك من النجاح فى إنجاز العمليات الإكلينيكية اللازمة .

٢ — النجاح فى استخراج البويضات الناضجة من المبيض والاحتفاظ بها قابلة للإخصاب ، وإعادة زرعها فى مبيض جديد ، وإنجاز ما يتعلق بذلك من عمليات جراحية واكلينيكية .

٣ ـ النجاح فى عزل الحيوانات المنوية المؤهلة للذكورة عن الحيوانات المنوية المؤهلة للأنوثة بحيث يمكن التحكم فى جنس الجنين باستخدام أحد الصنفين دون الآخر فى التلقيح .

٤ ـ التمكن من تغيير الصفات الوراثية عن طريق « العبث » فى مولدات هذه الصفات (الجينات) قبل إتمام التلقيح .

٥ ـ النجاح فى تربية الجنين فى ظروف صناعية تحاكى ظروف الرحم الطبيعى .

وسنستعرض هنا ما حققه العلم فى كل واحد من هذه الحالات من تقدم .

● فبالنسبة للأمر الأول ـ وهو أبسط الأمور نظراً لسهولة الحصول على السائل المنوى ومن ثم دراسة الحيوانات المنوية والوقوف على أنسب الظروف اللازمة لنشاطها ـ تمكن العلماء من حفظ السائل المنوى لمدة خمس سنوات دون ظهور أية علامات للتلف على مايحتويه من حيوانات منوية ، وذلك بمزج هذا السائل بالجليسرول وحفظه فى درجة حرارة منخفضة جداً (حوالى ٥٠٠ مئوية تحت الصفر) باستعمال الأزوت السائل كعامل تبريد . ولقد أمكن إتمام التلقيح صناعياً بواسطة سائل منوى مضى على اختزانه بهذه الطريقة عام كامل ، وقد خرج إلى الوجود فى العام الماضى أول طفل بهذه الطريقة فى فيلادلفيا (وطبعاً تم تطوره فى رحم طبيعى) . والهدف الذى تحققه فكرة اختزان السائل المنوى واستعماله للتلقيح الصناعى وقت الحاجة هو مساعدة الأزواج غير القادرين تماماً على الاخصاب (بسبب قلة عدد الحيوانات المنوية عن معدلها الطبيعى مثلا) على الإنجاب ، وذلك بتجميع سائلهم المنوى وتركيزه . وهناك هدف أبعد وأكثر جرأة ، وهو تحقيق رغبات بعض الزوجات اللائى يتعرض أزواجهن للخطر بحكم طبيعة أعمالهم ، وذلك بحفظ « بذورهم » بحيث يمكن للزوجة أن تستمر فى حمل ذرية زوجها بعد عجزه عن الإخصاب أو حتى بعد وفاته ، وقد تلقت الجهات المختصة فى أمريكا طلبات من هذا القبيل من بعض النساء اللائى أرسل أزواجهن إلى الحرب فى كوريا . .

وتضع بعض الحكومات (أمريكا مثلا) نصب أعينها إنشاء ما يسمى بـ (بنك البذور البشرية) لتعويض ما تفقده من مواطنيها ، وتذهب إلى أبعد من هذا فتحتاط لما يمكن أن تسببه الحرب النووية المحتملة من إصابة هذه « البذور » بالعقم فتدرس إمكانية حفظها فى أغلفة واقية من الاشعاعات .

● وبالنسبة للأمر الثانى (وهو ما يمكن تسميته « الإباضة الصناعية Artificial Inovulation » وهو المقابل الثانى للتلقيح الصناعى) ، فقد تم تجربته بنجاح فى بعض الحيوانات كالأرانب والأغنام ، وأمكن عن طريقه الحصول على سلالات من هذه



الحيوانات فى غير موطنها الأصلى ودون حاجة إلى نقل الأمهات وأقلمتها ، وذلك باستخدام أم وسيطة زرعت فى رحمها بويضة السلالة المرغوبة ثم انتزعت منها بعد وصولها الموطن الجديد لتزرع مرة أخري فى الأم الجديدة (وكان الوسيط فى هـذه التجربة أنثى أرنب نقلت عن طريقها بويضة نعجة ! !) . أما فى دنيا البشر فلم يحقق العلم شيئا من هذا بعد ، فما زال أمامه الكثير للنجاح فى العمليات الجراحية اللازمة لنقل البويضات وإعادة زرعها .

ويهدف العلم من وراء هذا إلى علاج بعض حالات العقم فى النساء (وهى الحالات التى ترجع إلى فشل المبيض فى إنتاج البويضات دون وجود أى خلل فى الرحم والقنوات التناسلية) ، ولقد يفضل كثير من النساء هذا الطريق على التبنى ، حتى يشبعن حاجتهن الغريزية إلى الحمل والولادة ، خاصة وأن عملية زرع البويضة لن تصل فى خطورتها إلى العملية القيصرية مثلا . وهناك هدف آخر يمكن أن يتحقق من وراء هذه العملية ، هو تحاشى بعض العيوب الخلقية الوراثية كالعته (النقص العقلى) وضعف مقدرة الأم على إنتاج المواد المضـادة للميكروبات ، وفى هذه الحالات ينصح الأزواج فى الوقت الحالى بالامتناع عن الإنجاب ، أو يجرى تعقيم أحد الزوجين . ولكن بهذه الطريقة يمكن الكثيرون من الإنجاب دون خوف وخصوصاً وأن زرع البويضات يلقى دون شك قبولا أكثر من فكرة التلقيح الصناعى عن طريق المنى الغريب فهو يبدو أكثر لياقة ، ومؤدياً لنفس الهدف ، إذ تكون الذرية تابعة لأحد الوالدين وراثياً أى بنسبة ٥٠٪ فى الحالين .

● وبالنسبة للأمر الثالث ، لم تنجح المحاولات التى بذلت منذ ثلاثين عاماً فى عزل صنفى الحيوانات المنوية سواء باستخدام التيار الكهربائى (عـلى افتراض اختلاف الصنفين فى الشحنة) أو بتغيير حموضة الوسط أو باستخدام الأشعة . وإن كان من المحتمل الوصول إلى هذا فى القريب (وجدير بالذكر أن أحد العلماء الروس قد صرح بأنهم قد توصلوا فعلا إلى هذا فى روسيا ، واسمه رومان أنتونوفتش ويعمل فى أكاديمية العـلوم) .

ويهدف العلم من وراء هذا إلى الإكثار من الذرية من الجنس المرغوب فيه سواء فى عالم الحيوان أو الإنسان ؛ فبالنسبة للحيوان فإنه من المؤكد أن زيادة إناث الماشية والأغنام والدواجن تعنى مزيداً من اللبن واللحم والبيض ؛ وبالنسبة للإنسان فان زيادة نسبة الذكور فى بعض البلاد تعنى مزيداً من الأيدى العاملة والجنود المحاربين ، وفى جميع الحالات يمكن التحكم عن هذا الطريق فى الزيادة المطردة فى تعداد السكان ، فان قلة نسبة الإناث تعنى قلة فرص الحمل والولادة .

● أما بالنسبة للأمر الرابع ، فلقد ألقى العلم مزيداً من الضوء على تركيب الجينات والصبغيات وسلوكها ، وبدأت بشائر النجاح تظهر فى السنوات الأخيرة فى روسيا وفى اليابان ، ففى روسيا تمكن العلماء من انتاج فصائل ممتازة من القمح عن طريق مضاعفة عدد الصبغيات فى نواة خلية هذا النبات ؛ وفى اليابان تمكن العلماء من « ربط » جينات الجنس بجينات لون البيضة فى دودة الحرير ، وذلك بتعريض الفراشات للاشعة السينية ، وبهذا تمكنوا من معرفة جنس الجنين قبل الفقس بالنظر إلى لون البيض ، وأمكنهم عن هذا الطريق انتخاب الذكور والإكثار منها والانتفاع بما تعطيه يرقاتها من حرير أغزر من الحرير الذى تعطيه يرقات الإناث .

ولقد أصبح من المعروف الآن أن جزىء الحمض النووى DNA هو اللوحة التى تحمل « الشفرة » المحددة لمسار الصفات النوعية والراسمة لخطة توريثها، وقد نجح العلماء فى أمريكا وروسيا وألمانيا منذ سنوات فى قراءة بعض رموز هذه الشفرة كما نجحوا فى « إعادة كتابتها » على هذه اللوحة السحرية ، ولكن على مستوى البكتريا — هذا الميكروب النباتى الدنىء — ويزعم العلماء فى روسيا وأمريكا أن أمراً كهذا سيتم على مستوى الإنسان قبل انتهاء القرن العشرين ، وأنه سيصبح من الممكن « ترميم » جزىء DNA فى الإنسان ، أو حتى « تركيبه » حسب المواصفات المطلوبة . . . ولو صح هذا الزعم لأمكن انتاج « أطفال حسب الطلب » ... ويمكن تصور حالات ينزع فيها هذا الجزىء من الحيوان المنوى ليوضع محله جزىء من خلايا الأم ، بقصد إنجاب طفل يحمل كل صفات الأم (ويسمى هذا بالزنا الذاتى (Auto-adultery) على حد تعبير العالم الفرنسى (J. Rostand) ويهدف العلم من وراء هذا إلى التحكم فى الصفات الوراثية وانتخاب أفضلها من أحد الوالدين أو كليهما ... وأبعد من هذا إلى الإكثار من الصفات الممتازة لبعض العباقرة (بعد قبول فكرة التلقيح الصناعى) ، أو إنتاج ذرية ذات مواصفات مؤهلة لبعض المهام الخاصة كريادة الفضاء مثلا .

● أما بالنسبة للأمر الأخير ، فقد نجح — منذ ما لا يزيد عن عام — طبيب يعمل فى كمبردج ، فى تربية جنين فأر فى أنبوبة اختبار إلى المرحلة التى بدأ عندها القلب فى النبض ، أما بالنسبة للإنسان فان التجربة التى بدأت فى إيطاليا منذ ثلاثة أعوام قد أوقفت نهائياً بعد احتجاج البابا . ويقال إن مثل هذه التجربة قد مورست فى كندا وروسيا باستعمال « مشيمة صناعية » ولم يذع شىء عن المدى الذى وصلت إليه . ولكن العلماء الروس يتصورون أنه من الممكن — قبل حلول القرن الحادى والعشرين — الوصول بهذه التجارب إلى غايتها ، وبذلك يتحقق حلم هكسلى الذى راود خياله منذ ثلاثين عاماً ، بانشاء معامل تفريخ الآدميين تحت إشراف الدولة .

أما الهدف من هذه التجارب فليس واضحاً تماماً . . إذ أن كل أحلام العلم من تحسين الذرية أو التحكم فى الجنس أو التغلب على مشاكل العقم يمكن تحقيقها دون اللجوء إلى هذه الطرق التى تنزل بالآدميين إلى مستوى حيوانات التجارب ، والأمر فى نظرى لا يعدو أن يكون مجرد « استعراض للعضلات العلمية » .

ترميم الجسد البشرى

وإلى جانب هذه الآفاق التى يقتحمها العلم اليوم بكل جسارة بقصد « تشكيل الحياة » يمارس العلم اليوم — على مستوى متقدم — تجربة زرع الاعضاء بقصد « ترميم الجسد البشرى » لمواجهة ماتتركه الحوادث والحروب فى الأجساد من عيوب خلقية .

ولا زالت مشكلة « التوافق البيولوجى » تواجه هذه التجارب وتحول دون نجاحها فى أغلب الأحوال. ففى روسيا فشلت محاولات — لم تمض على القيام بها بضع سنوات — فى زرع أعضاء كلب فى مكانها المقابل من كلب آخر ، إذلم يواصل الحيوان الأخير حياته بالرأس الدخيل أكثر من أسبوع ، وفى دنيا البشر ، لم تنجح زراعة الأعضاء البشرية حتى بين الأفراد من نفس العائلة إلا فى حالة واحدة هى تبادل الكلية بين توأمين . . . وربما كانت زراعة القرنية هى الحالة الوحيدة التى حققت طموح العلم حتى الآن فى هذا المجال ، فقد نجحت هذه العملية

بين أفراد لا تربط بينهم وشيجة قربى ، وأكثر من هذا فان القرنية المزروعة كانت تستمد دائماً من شخص حديث الوفاة لتتخذ مكانها الطبيعي وتواصل تأدية وظائفها فى عين شخص حى . والسر فى هذه الظاهرة المميزة هو أن نسيج القرنية غير موصول بأوعية دموية تمده بالدم وما يحمله من مواد مضادة ، ومن ثم فان هذا النسيج لا يتأثر « بالإجراءات الدفاعية » التى يقوم بها الدم ضد الأجسام الغريبة . ولعل هذا يلقى بعض الضوء على أسرار « التوافق البيولوجى » التى ما زال الدم يحمل فى طياته الكثير منها .

وعلى وجه العموم فان كل ما وصل إليه العلم حتى الآن فى هذا الميدان ، هو التمكن من حفظ الأنسجة والأعضاء فى حالة « قابلة لمواصلة الحياة » viable ، واتقـــان العمليات الجراحية اللازمة لزرع الأعضاء ورتقها . . . وإعادة بعض الأعضاء المبتورة إلى مكانها الطبيعى من جسم الشخص نفسه الذى بترت منه . . . إلا أن هذا لم يمنع العلماء من الاستمرار فى « تخزين » الأعضاء لاستعمالها فى المستقبل بعد التغلب على مشاكل التوافق البيولوجى

ويحلم العلماء فى أمريكا وروسيا الآن بصف طويل من « بنوك الأعضاء » التى تختزن فيها الأحشاء الداخلية والأطراف ، بعد أن نجحوا فى انشاء « بنك العيون » . . . لتكون فى خدمة من يحتاجها من ضحايا الحروب والحوادث . .

ولا شك أن ما يهدف إليه العلم من وراء إنشاء هذه « البنوك » هو ما دعا أحد الأساتذة البريطانيين إلى أن يقول فى حديث إذاعى له قبل وفاته : « إنه لما يسعدنى ويسعد زوجتى أن تقدم جثتانا بعد موتنا للتشريح ، ولكنى أود لو استطاع إنسان آخر أن يواصل السير على رجلى » .

عفيفى محمود

أحدث ما ظهر

كتاب ونقاد :

استطاعت سلسلة « كتاب ونقاد » أن تؤكد وجودها منذ أعدادها الأولى ، وأن تجتذب إليها عدداً كبيراً من القراء لما تمتاز به من الجمع بين أكاديمية البحث وصحفية العرض ، ولقد سبق لهذه السلسلة أن قدمت إزرا باوند ، ويوچين أونيسكو ، وبرتولد بريخت ، وچان بول سارتر وغيرهم ، وفى الأيام الأخيرة أصدرت عدداً من الكتب عن عدد من الكتاب والنقاد من بينهم توماس مان وقد ألفه أندرو هوايت فى ١٢٢ صفحة ، ووالتر سكوت الذى ألفه توماس كراوفورد فى ١١٩ صفحة ، وجورج أورويل لإدوارد توماس فى ١١٤ صفحة وإدجار آلان بوليچيو فرى رانز فى ١١٩ صفحة ، وپول ڤاليرى لألستر تومسون فى ١١٩ صفحة أيضاً ، وإميل ديكنسون لدوجلاس دنكان فى ١١٠ من الصفحات .

* * *

چان أنوى . . الكاتب وأبطاله :

هذا هو عنوان الكتاب الذى صدر حديثاً عن الكاتب المسرحى الشهير ، وقام بتأليفه الناقد الفرنسى پول ڤوندروم محاولا فيه أن يكتشف عن زوايا جديدة فى فن هذا الكاتب الذى يعتبر اليوم شيخ كتاب المسرح العالمى . فعند هذا الناقد أن چان أنوى صانع ماهر قبل أى شىء آخر ، وأن الفكرة الأساسية فى مسرحه عموماً هى فكرة التوافق ، ذلك أن مسرحه إنما هو فى حقيقته مسرح انتقال ، الانتقال من الداخل إلى الخارج ، من الحلم إلى الواقع ، من الملهاة إلى المأساة . ولذلك فإن التكنيك المسرحى يبلغ عنده منتهاه ، ويصدق عليه قول فيكتور كوزان « بلاغة المنطق والعاطفة » .



الاتجاه الميتافيزيقي في الأدب المعاصر

دكتور فائق متى



● إن الأدب لا يتناول المشكلات الفلسفية عند أول ظهورها بل يفسح المجال للفلاسفة فى بادئ الأمر إلى أن يستتب الوضع فتصاغ هذه الاتجاهات فى قوالب شعرية أو قصصية أو مسرحية .

● لقد انتزعت المدنية الحديثة « ذاتية » الأفراد ، وأطاحت بها وسط معترك الميكانيكية التى تكتنفهم من كل جانب ، فاتسعت الفجوة بين الأفراد وذواتهم بفضل التقدم التكنولوجى .

● بعد الحرب العالمية الثانية تركزت جهود كبار الكتاب حول فكرة الوحدة الفلسفية أو ما سماه البعض بتماسك الميتافيزيقا الروحية ، وهى التى تحاول لم شعث الاتجاهات المتباينة والمتناثرة فى وحدة كلية تتميز بالموضوعية والاتساق .

« للميتافيزيقا منهاجها الخاص الذى تسلكه فى سبيل البحث عن القضايا الكلية، وهى تختلف فى ذلك اختلافاً جوهرياً عن التعبير الشعرى لها ؛ فالميتافيزيقا تتخذ طريق الفكر والتأمل والحقيقة أساساً لها ، أما الشعر فإنه يعتمد على التصور وخلق الصور الحسية والجمالية التى تخاطب الوجدان . والميتافيزيقا تصل إلى الأفكار المجردة عن طريق العمليات العقلية ؛ لكن الشعر قد يجنح أحياناً إلى مزج الفكرة بالعاطفة ثم يصوغها فى قالب حى ملموس ... وعلى ذلك فالميتافيزيقا تجرى وراء المفاهيم والمجردات ، أما الشعر فإنه يصب هذه المضامين فى قوالب محددة تنبض بالحياة فى كل عنصر من العناصر المكونة لها » .

جاك ماريتان

إن التحام الأدب بالفلسفة يرجع إلى العصور الأولى قبل ظهور المسيحية عند فلاسفة اليونان ، وفى العصور الوسيطة عند بعض فلاسفة التصوف ، وفى القرن السابع عشر فى انجلترا وفرنسا عند شعراء المدرسة الميتافيزيقية كما هى معروفة بهذا الاسم فى الآداب الأوروبية ، وفى عصرنا الحاضر فى الشعر والقصة على أيدى ت . س . اليوت T.S. Eliot وتوماس مان Thomas Mann ومارسل بروست Marcel Proust ، وهؤلاء الكتاب قد تأثروا تأثراً ملحوظاً بالفلسفة الأوروبية الحديثة وبخاصة فلسفة ماريتان وبرجسون ونيتشه وشوبنهور وكيركجورد .

ولعلنا نتساءل بادئ ذى بدء : هل فى استطاعة الأدب أن يعبر تعبيراً واضحاً عن الفكر الفلسفى والمشكلات الميتافيزيقية التى تحتاج إلى التعمق والتحليل ؟ وما هو الطريق الذى يسلكه الأدب ليصبح أداة فى خدمة الفلسفة ؟

إن الأدب الأوروبى الحديث قد تعرض للكثير من القضايا الفلسفية ، ولم يقتحم هذا الميدان إلا بعد أن تبلورت تلك القضايا وبعد أن رسخت فى محيط الفكر ؛ أى أن الأدب لا يتناول المشكلات الفلسفية عند أول ظهورها بل يفسح المجال للفلاسفة فى بادىء الأمر إلى أن يستتب الوضع ، فتصاغ هذه الاتجاهات فى قوالب شعرية أو قصصية أو مسرحية جميلة . ويهمنا فى هذا الصدد أن نشير إلى هذه الحقيقة العارضة وهى أن قراء الفكر الفلسفى الخالص قلائل ، أما قراء الأدب بفنونه وألوانه المتعددة فأعدادهم غفيرة . ولهذا فمحيط الأدب الفلسفى محيط رحب يتداوله الكثير من الناس . فها هو ذا مارسل بروست فى قصته الرائعة التى أطلق عليها اسم : « تذكر الأشياء الماضية » يبين لنا كيف أن الفن يحمل بين جنباته لمحات من الماضى الذى توارى فى طى الكتمان ، والفن الرفيع هو وحده الذى يستجمعها ويبعثها من جديد لا لتعيش فى دنيا الواقع المرير ، بل فى عالم الفكر والذاكرة . ويهمنا أن نعرف هنا أنه قبل ظهور هذه القصة بعدة سنوات ظهر لبرجسون بحثان : أولهما هو « المادة والذاكرة » والثانى هو « الزمن والإرادة الحرة » . وقد تأثر بهما بروست تأثراً ملحوظاً فى معظم كتاباته وبخاصة بمشكلتى الزمن والديمومة .

وتوماس وولف Thomas Wolfe قد تعرض فى قصته التى كتبها عام ١٩٤٠ والتى أطلق عليها هذا العنوان : « لا يمكنك العودة إلى البيت ثانية » لمشكلة البحث عن عالم فكرى يستند إليه بكلياته بعد أن راعته الوحشية البشرية التى تمثلت فى الحرب العالمية الثانية . وقد اتخذ هذا البحث شكل رحلة طويلة ابتدأها بعالم المتناقضات من مظاهر الحيـاة والموت والشعور واللاشعور والمادة والروح ، وانتهى به المطاف إلى الكشف عن ذاتيته التى اتخذها مأوى وملجأ له . لكن فرانز كافكا Franz Kafka قد ضرب قصب السبق فى هذا المضمار ، فرحلته الكشفية لم تنته إلى معرفة الأنا كما ذهب وولف ، بل إلى الفناء المطلق فى الذات الإلهية . وما أقرب الشبه بينه فى هذا المضمار وبين باسكال الذى عبر عن هذه الحالة بقوله :

« نحن نبحر تجاه الأفق المترامى البعيد دون غى أو وعى منا ، إذ أننا لا ندرى لماذا اتخذنا هذا الاتجاه ؟... تلك هى الحالة الطبيعية للبشرية جمعاء، تشتاق أنفسنا دائماً أن تصل إلى المأوى حيث الأرض الصلبة التى نبنى عليها أبراجنا الشوامخ التى تحلق فى سماء الخلود . إلا أن البناء قد تشقق وتداعى ، وانفرجت اليابسة عن هوة سحيقة » .

وهكذا انحسرت المادية وتشققت جدرانها ثم تداعت أمام القوى الفعالة لعالم الفكر ، أما الهوة السحيقة فهى العالم الذاتى للأنا الذى يحتاج فى نظر كافكا إلى النورانية الروحية ليسمو بالإنسان إلى عالم الخلود .

وهذا الاتجاه الذى كثيراً ما تردد صداه فى عصرنا الحاضر يرجع فى أصوله إلى تلك الصيحة القوية التى انطلقت من كتابات تولستوى ودستويفسكى بعد تأثرهما بمنابع الوجودية التى غرس بذورها سورين كيركجورد . ففى قصة تولستوى التى أطلق عليها : « موت إيفان أليش » على سبيل المثال ، نجد أن إيفان الرجل البرجوازى يبذل جهد طاقته فى سبيل أن ينعم بحياة رغدة هنية بعيدة عن كل منغصات العالم ؛ والسعادة فى نظره هى البعد عن الآلام . إلا أن إيفان يصاب بين عشية وضحاها بمرض عضال تحير فيه الأطباء ، كما طالعنا تولستوى بحقيقة الأمر . ويشعر هذا الرجل بأن عوامل الضعف تدب بين جوانبه وتتثاقل على أنفاسه العلل والأسقام يوماً بعد آخر ، ويحس بقشعريرة الموت تجرى فى عروقه . وينتابه شعور غريب إذ يتجسم أمامه شبح الموت المخيف الذى أصبح بالنسبة له حقيقة ماثلة أمامه لا جدال فيها . ويصاحب هـذا الشعور للمرة الأولى والأخيرة فى حياته معرفته بالأنا الواقعية التى أخذت تنفض عن كاهلها زيف الرياء والنفاق الاجتماعى . وكثيراً ما اختبأت هذه الذاتية خلف ستائر التملق والروتين اليومى ، لكنها الآن تنفض هذا الغبار ، وهنا يتساءل إيفان عن سر وجوده ؟ وما قيمة الحياة ومعناها وكنهها ومرماها ؟ فتتفتح له هذه الأسرار فى اللحظات الأخيرة قبل أن تعاجله المنية . حينئذ يعرف جيداً سراب حياته الماضية والفراغ المقيت الذى كان يحيا فى وسطه .

المدنية الحديثة وذاتية الأفراد

لقد انتزعت المدنية الحديثة « ذاتية » الأفراد، وأطاحت بها وسط معترك الميكانيكية التى تكتنفهم من كل جانب، فاتسعت الفجوة بين الأفراد وذواتهم بفضل التقدم التكنولوجى . ويعنى تولستوى من وراء ذلك فقدان معانى الحياة ومقوماتها ، بل ومباهجها الحقيقية أيضاً . ويرى أن حقيقة الموت كفيلة باعادة هذه المعالم إلينا بعد أن تبلد الحس رغطت البصائر غمامة المادية .

وهذا التبلد لم يصب الفكر بأى أذى أو سوء لكنه حطم المشاعر، وأودى بما بقى للإنسان من أحاسيس مرهفة وانفعالات دفينة صادقة — وهذه

المناطق من النفس غير الواعية فى نكوصها هى ما تهم مبحث الفلسفة الوجودية كجزء حى له أهميته فى تشكيل حياة الإنسان ومعرفة كيانه : وهذه الخلخلة التى أصابت النفس غير الواعية ، هى نتيجة حتمية للمدنية الحديثة التى وطدت أركانها على دعائم تكنولوجية .

إن المنهاج العلمى التجريبى لا يفسر كل مظاهر الحياة البشرية ، ويخشى الوجوديون أن يطغى هذا المنهاج على كل ألوان حياتنا كما هو حادث فعلا . ولقد سبق أن تمرد وليم بليك الشاعر الإنجليزى على هذا الطغيان وهرب إلى عالم الرمزية الذى ابتدعه لنفسه . وها هوذا دستويفسكى يعيد الكرة فى قصصه فيناقش على صفحاتها ما تركته المدنية الحديثة من كبت وعقد نفسية قد انعكست على شخوص محطمة قتلها التردد وكبل إرادتها بالأغلال المنطقية والحدود الآلية .

ولما جاء إليوت وجدناه يعبر تعبيراً رائعاً فى « رباعياته الأربع » "Four Quartets" عن هذه الثورة ، بل وهذه الانتفاضة التى ارتفع بها بعيداً عن أى ضرب من ضروب المكانية . وقد انتهت رحلته الكشفية إلى جنة عدن حيث تمكنت الروح أن تختطف منها لمحة عاجلة ، إذ يقول :

« إن وقع الأقدام يتردد فى مخيلتى
وقد اتجهنا إلى ذلك الممر الذى لم نعهده من قبل
نحو الباب الذى لم يسبق لنا أن طرقناه
إلى جنة الخلد . هكذا يتردد صدى كلماتى
فى عقلك وفكرك .
ولكن ما الهدف أو الغاية من وراء كل ذلك
وقد أزعجنا الرماد المتعلق بأصيص الزهور ؟
فهذا ما لا أعرفه .
فهنالك أصداء أخرى
تسكن هذه الجنة . أفهل سنتابع المسير ؟
هلموا ، هكذا أخذ الطائر ينادينا ، ابحثوا عنهم ، ابحثوا عنهم
خلف الطريق . ومررنا بالباب الكبير
وجئنا إلى عالمنا الأول . . . .
ووصلنا إلى الممر الخالى وإلى الدائرة الخشبية
التى تطل على المستنقع الفارغ .
فوجدنا المستنقع جافاً ، وبناءه جافاً ، وحافته لونها بنى
لكنه كان مليئاً بوهج الشمس
وبرزت فى وسطه زهرة اللوتس
وقد تلألأت صفحته الرجراجة بنورانية باهرة » .

هذه لمحة خاطفة عن جنة الخلد وهى تمثل فى نظر إليوت عالم الخلود الذى أمكنه التعبير عنه بواسطة عدة صور شعرية متلاحقة . وهو يعترف فى أبياته الأولى أن خبرتنا عن هذا العالم غير قاصرة على نفر معين من الناس ، بل قد يكون لها دوى ملحوظ فى ذهن القارئ بعد أن تأثر بها فكرياً ونفسياً . والطريق إلى العالم العلوى محفوف بالمخاطر ذلك أن الطائر الصغير الذى يربطنا بعالمنا المادى قد يجرنا ثانية إليه . إن زهرة اللوتس التى يشير إليها إليوت هى فى الحقيقة نقطة التحول بين المادية والروحية ، كما أنها الحد الفاصل بين الزمان واللانهائية . والنورانية المشعة التى تضئ النفس فتملؤها ثقة وانتعاشاً هى منتج من محاولات مضنية وتدريبات طويلة تهدف إلى التخلص من الأدران الجسدية والعوائق المكانية للوصول إلى الحقائق الكلية .

ميتافيزيقا الأدب المعاصر

ويتضح لنا أن هذه المحاولات الجادة هى التى أدت بدورها إلى تحويل دفة الأدب الأوروبى المعاصر إلى عالم « الميتافيزيقا » ، فلا غرو إذن أن نحا الأدب بكل قواه ناحية الروحانيات ، إذ بعد الحرب العالمية الثانية تركزت جهود كبار الكتاب حول

فكرة الوحدة الفلسفية أو ما سماه البعض بتماسك الميتافيزيقا الروحية ، وهى التى تحاول لم شعث الاتجاهات المتباينة والمتناثرة فى وحدة كلية تتميز بالاتساق والموضوعية . ولهذا فانها تمثل خاتمة الجهاد المضنى ضد تغلغل المادية التى ارتفع شأنها فى القرن الماضى ، كما أنها تعلل لنا بطريق غير مباشر تلك الحيرة النفسية التى خلفتها الحركات الكبرى من تصويرية Imagism وتعبيرية Expressionism وسريالية Surrealism .

أما المذهب التصويرى فقد نشأ فى انجلترا قبيل الحرب العالمية الأولى بقليل على يد إزرا پاوند ، وكان من رواده رتشارد ألدنجتون وهيلدا دولتل . وهذا المذهب خاص بالصور الشعرية من حيث دقتها وقدرتها على إعطاء صورة تنبض بالحياة وتحدث فاعليتها المنشودة بين الشاعر والقارئ . ويقول إزرا پاوند عن هذا المذهب « إن الصور التى ترد فى الشعر تمثل تركيباً معقداً من النواحى العقلية والعاطفية التى يؤثر الشاعر التعبير عنها فى لحظة من اللحظات » .

وأما الحركة التعبيرية فى الفن فقد ظهرت فى مدينة ميونيخ عام ١٩١١ ثم انتشرت بسرعة فى بقية أنحاء أوروبا . ومن أهم روادها الفنان الكبير ڤان جوخ . والمقصود من هذه الحركة التعبير عن العواطف الجياشة فى ثنايا النفس البشرية ، وهذا التعبير يحتل مكان الصدارة بالنسبة لانعكاسات الطبيعة فى الفنون المختلفة . وقد انتقلت هذه الحركة إلى الأدب بفروعه العديدة فلم تعد القصة أو المسرحية مجرد سرد مجموعة من الأحداث ، بل عنى بالأثر الذى تحدثه على النفس كما نلحظ ذلك فى مسرحيات أوجست ستر ندبرج بألمانيا وفرانك ويدكيند بروسيا ويوچين أونيل زعيم الحركة المسرحية التحررية بأمريكا وپريستلى بانجلترا . وفى فن القصة نمت هذه الحركة وترعرعت فى فرنسا ثم انتقلت إلى انجلترا على يد جيمس جويس . وفى مضمار الشعر كان لها دوى ملحوظ حينما انطلق الشعراء للتعبير عن مكنونات النفس والآفاق الفسيحة التى تحلق فيها الروح .

والمقصود بالسريالية هو التعبير الحر عن العقل الباطن والأحلام بعيداً عن رقابة الشعور ، ولهذا فقد تأثرت تأثراً عميقاً واضحاً بالمبادىء السيكولوچية عند فرويد . ولقد نشأت هذه الحركة أولا فى پاريس عام ١٩٢٤ على يد أندرى بريتون ، لكنها ترجع فى أصولها إلى بوديلير ورمبو . والسريالية فى الأدب لم تخرج عن نطاق فرنسا ، ومن روادها بالإضافة إلى بريتون لويس أراجون وپول إلوار . أما فى الفن فقد أصبح لهذه الحركة شهرة عالمية إذ بلغت أوج عظمتها حينما ظهرت اللوحات الفنية لسالڤادور دالى وچون ميرو ومارسل دوشامپ ، وهم الذين أبرزوا فى لوحاتهم ناحية التصور الحر كما تمثلت فيها الإحساسات التلقائية الكامنة فى بواطن اللاشعور .

الوحدة الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية

والذى يعنينا الآن أنه كان من نتيجة وجود هذه الوحدة الميتافيزيقية أن ظهرت نزعات فى الأدب نحو التحرر من العبودية الآلية ، وهى تهدف إلى إقامة عالم مثالى تظلله الحقيقة الفلسفية وتعلى من شأنه القيم الأخلاقية . ولا نقصد بهذه النزعة إلى التحرر إيجاد أبراج عاجية بل تتبع المراحل الكشفية التى تمر بها النفس الإنسانية فى مراحل الترقى والانسياب الروحى الذى ينتهى بها إلى حالة الانطلاق . وقد أفاض بعض شعراء الغرب فى التعبير عن هذه الناحية وأجادوا فى خلق صور شعرية هى آية فى الإبداع . ولنذكر هنا على سبيل المثال ما قاله الشاعر النمساوى الحديث رينير ماريا رلكا :

« حقاً ، لقد تحملت الآلام والمحن داخل الجسد الضعيف

فصادقته أحياناً

واقتربت من عنصره المكانى المحدد ، أنا الذى
لا أحـد ،
ثم تركت قلبه اللين
وهو يئن فى حشرجته المريرة .
أما الآن
فانى عدت فجأة إلى حياة الانطلاق
وقد تخلصت من المتناقضات المضنية
ونفضت سبل الراحة
وتوغلت فى سماء اللانهائية .
الأسرار والخبايا قد تلاشت
إذ أننى أعيش فى أعماقها كلها
بعد أن تفتحت براعمها
وأطلت على محياها الجميل
آه ، يا له من عناق أبدى رهيب ! » .

وهكذا عبر لنا هذا الشعر فى قوة وجلاء عن الشفافية النفسية وعن الأثرة العميقة التصوفية حينما تستيقظ النفس بعد سباتها لتمس شغاف القلب وتحرك الخلجات والمشاعر نحو الانطلاق إلى عالم أسمى : ولهذا جاء هذا الشعر الفلسفى آية فى التعقيد ، إلا أنه مع ما يكتنفه من إبهام وغموض يمثل قوة هائلة فى توجيه الأدب المعاصر نحو حركات التحرر الفكرى وبخاصة بعد أن أيقن بعض المفكرين بانهيار القيم العارضة التى تتمثل فى مسرحيات برنارد شو وقصص چون جازوردى على سبيل المثال .

نحو الحقيقة الكلية المطلقة

من هنا تمكن بعض الكتاب من الخوض فى غمار « الحقيقة » ووصلوا عن طريق « الرؤيا » التصوفية إلى الكشف عن مكنونات الحياة فتفتحت لهم أسرارها وعرفوا معانيها وقيمها الخالدة . ولم يستعينوا بالتجريد فى سبيل الوصول إلى ذلك ، فهذا من شأن الدراسات الفلسفية الخالصة ، بل عبروا عن مدارج الوحى والإلهام بطرق رمزية ، قد تنزع إلى التجريد أحياناً ، لكنه لا يمثل الأساس ولا المنهاج الذى تسير بمقتضاه .

وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الأخير يختلف اختلافاً جذرياً عن مذهب الواقعية الطبيعية Naturalistic Realism وهو الذى يستند إلى الحواس ويعتمد على إدراك المتعلقات الخارجية للجزئيات . وقد اعتنق هذا المذهب الأخير بعض الأدباء المحدثين مثل د . ه . لورنس الذى بحث عن التكامل من خلال العلاقات الجنسية بين الناس ، وجيمس جويس الذى تطرقت أبحاثه إلى المنابع الفطرية التى تشكل خبرات الأفراد . لكن الكثيرين من رجال الفكر والقلم أمثال أولدس هكسلى وبخاصة فى كتابه عن « الغايات والوسائل » "Ends and Means" وكتابه المشهور عن «الفلسفة الخالدة» "The Perennial Philosophy" (١٩٤٦) ثم و . ه . أودن فى أشعاره العديدة وبخاصة قصيدته الطويلة التى أطلق عليها اسم : « رسالة العام الجديد » "New Year Letter" وغيرهما من الكتاب قد أيقنوا أن المذاهب الحسية تقصر تقصيراً واضحاً فى مضمار الوصول إلى الحقيقة الكلية المطلقة التى لا تعتمد على الماديات ، كما أنها أبعد ما تكون عن الأحداث والمرئيات الخارجية ، إن هى إلا الكينونة التى تتخطى بكلياتها عوائق الزمان والمكان لتخطو إلى العالم العلوى حيث الخير المطلق والجمال المطلق والحق المطلق . هذه الحقيقة التصوفية التى أجاد شعراء أوروبا المعاصرة وكتابها فى التعبير عنها ، لا تستند إلى النسبية التى ذهب إليها أينشتين فى رياضياته وهى التى تجرنا بدورها إلى الزمنية والمكانية ، بل هى الحقيقة الخالصة التى لا تقبل التجزئ ، إذ أنها تحيا فى كنف المدركات الكلية ، كما أنها التعبير الصادق لنهاية الشوط فى مراحل الكشف التى تنتهى بالرؤيا عن اللازمنية أو الخلود .

فائق متى

الـكـاتـب



ل . ديرل

● يتعين على المبدع فى العصر الذرى أن يحارب من أجل حريته حرباً قد تكلفه حياته ، وهو لا يحارب لنفسه فقط وإنما لكى يوفر جرعات من هذه الحرية للآخرين أيضاً .

● إن الفنان لا يستطيع أن يرأس لجنة أو يخطب أو يدعو إلى شىء ، إن الأشياء التى يستطيع أن يقولها حقاً إنما تأخذ شكل صياغات فنية .

● إن الظروف السلبية التى تشكل تحديات العصر تخدم الكاتب ، لأنه سيضيق بها ، وبالتالى سيعترض عليها ، ومن ثم سيحاربها . وسيحارب سوء استغلال أدواته ، سوء استغلال الكلمات ، فالكلمات هى بضاعته .

● نريد أن نكون أكثر جرأة ونقول إن العلم ليس أهم شىء ، وأن الفلسفة أهم ، وكذلك التاريخ ، والتذوق الجمالى . نريد أن نقرر أن هذا سليم وهذا خطأ ، وهذا قبيح وهذا جميل ، وهذا عادل وهذا غير عادل .

فى أى عصر نعيش ؟

عصر العلم باكتشافاته وأقماره الصناعية وقنابله ؟ عصر التكنولوجيا والإنتاج الضخم ؟ عصر تقارب المسافات ووصول الثقافة – بكافة وسائلها – إلى أكبر عدد ممكن من الناس ؟ ربما كان عصرنا جماع هذا كله . نقول « ربما » لأن الحكم ، والتصنيف ، ووضع لافتة ؛ كل هذا متروك للأجيال القادمة التى ستتيح لها الرؤية البعيدة ميزة الحكم ... والمقارنة .

لكن ، ليس من شك فى أن عصرنا هو عصر انسحق فيه الفرد ! ولنصغ الأزمة على النحو الذى صوّره الملحق الأدبى لصحيفة التايمز منذ خمسة أعوام على وجه التقريب ، إذ قال : إنه عصر يقدر التقدم التكنولوجى أكثر مما يقدّر الفرد . وتساءل : ما هو موقف الكاتب المعاصر من هذا كله؟ ماهى الأشياء التى أفلت زمامها من يده ولم يعد بمقدوره أن يتحكم فيها ؟ وبعبارة موجزه : ماهى التحديات – أو الأخطار – التى تواجه الكاتب المعاصر ؟

أسئلة لم يشأ الملحق الأدبى للتايمز أن يتركها بلا جواب ، وإنما طالب مجموعة من الكتاب بالرد عليها . وكانت هذه المجموعة تضم كتاباً تتباين القوالب التى يكتبون فيها . فهناك عدد من الروائيين (من بينهم لورانس ديرل ، ناتالى ساروت ، صول بيلو) ومؤرخ (آرنولد توينبى) وصحفيون (من بينهم چون باون) .. الخ .. ونشرت ردودهم ثم تم جمعها فى كتاب تحت عنوان « أزمة الكاتب » . وطبيعى أن تختلف ردود الكتاب على الأسئلة التى

ن . ساروت



ص . بيلو



وتحديات العصر

محمد عبد الله الشفقى

طرحت عليهم ، فهناك المتفائل، وهناك المتشائم ، وهناك من لا يرى مشكلة على الإطلاق وإذا رآها اعتبرها نقطة انطلاق للكاتب ، لأن الكاتب إنما يعيش على التحديات ، والأخطار . والتباين لم يقف عند حد الردود ، وإنما تعداه أيضاً إلى طريقة فهمهم للسؤال .

ومن حصيلة الردود يخرج الدارس بصورة مفصلة لأخطار العصر وأمراضه التى تهدد الفرد وتهدد الكاتب بصفة خاصة .

ما هى وظيفة الكاتب

عصرنا خطر بشكل غير عادى . وهو عصر تغير بشكل غير عادى أيضاً . هذا ما أكده المؤرخ الكبير آرنولد توينبى الذى تتيح له خبرته التاريخية فرصة المقارنة والحكم على الأشياء من خلال المنظور التاريخى وتوينبى يلمس فى عصرنا خطرين كبيرين هما : تشكيل الناس نفسياً وجسمانياً ، وممارسة أسلوب غسيل المخ والتأثير على الناس بعقاقير معينة . لكن توينبى يظل مع ذلك متفائلا إلى أبعد حدود التفاؤل ، وذلك لإيمانه العميق بقدرة الفرد على التمرد ولو إلى حد . صحيح أنه عصر تشكيل ، وصحيح أن الازدحام السكانى والرغبة فى التقدم يحتاجان إلى تنظيم وتعليقات تبلغ حد الدكتاتورية ، وصحيح أن المسئولين يريدون جمهوراً من النمال التى تخضع مملكتها لنظام صارم محكم ، خطواته مرسومة . لكن الإنسان سيظل — على حد تعبير توينبى — « بغلا لا يستسلم » وهذا التشبيه الطريف هو مفتاح الأمل أمام المؤرخ الكبير .

وهو يطالب الكاتب بألا يصمت وسط هذه التحديات ، فصمت الكاتب يقضى على رسالته . وإذا لم تصل رسالة الكاتب إلى الناس فأحرى به أن يحفظ أوراقه فى خزانة ، انتظاراً لجيل قادم يقدرها ... ويفهمها . حدث هذا لإخناتون ،

وابن خلدون ، والعالم مندل . بيد أن توينبى يضيف « لكنه مصير محزن . كما أنه لا يحقق رسالة الكاتب فى عصر مصير البشرية فيه فى خطر » .

ما هى وظيفة الكاتب بالضبط ؟ وظيفته أن يكتشف الأفكار ، وينقلها للناس . والملاحظ أن كل الأفكار الجديدة تبدو خطرة فى نظر معظم الناس . والملاحظ أيضاً — عندما يحس الناس أنهم يعيشون فى الخطر — أنهم يقاومون الأفكار الجديدة بضراوة أكبر . ومن هنا تحدث الاضطهادات . هناك حكاية تروى عن امبراطور رومانى كافأ رجلا اخترع زجاجاً لا يتهشم .. بماذا كافأه ؟ بأن حكم عليه بالإعدام ودمّر مواصفاته . واستند الامبراطور فى قراره إلى أن اختراع هذا النوع الجديد من الزجاج سيؤدى إلى قلاقل اجتماعية . فصناع الزجاج العادى سيتعطلون ، والتعطل يؤدى إلى قلاقل !

من هنا يتعين على كتاب العالم الجديد أن يدافعوا عن الحرية . وهم — فى دفاعهم — سيواجهون حرباً تشنها « اللجان » ! ولجان العصر الذرى تخضع لأفكار معينة . وهى لجان مستبده . وهى تعرف أنها وصية على الجنس البشرى . لكن اللجان ، كل اللجان ، فى كل الأزمان ، أدنى — معنويا وفكريا — من محصلة الأفراد الذين تتألف منهم هذه اللجان . إنها تحط من المستوى الإنسانى ، ويجب مقاومتها إلى حد .

وعلى الإبداعيين أن يتشبثوا بفرديتهم فى مواجهتها ، ذلك أن اللجنة لا تستطيع أن تكتب قصيدة ، أو تؤلف سوناتا ، أو ترسم لوحة ، أو تصمم بناء أو جسراً . إنها أعمال إبداعية يصنعها كائن بشرى فرد يمارس حريته كفرد . هذه الحرية هى المنبع الوحيد للابداع الإنسانى .

وفى العصر الذرى يتعين على المبدع أن يحارب من أجل حريته ... حرباً قد تكلفه حياته . وهو لا يحارب لنفسه فقط وإنما لكى يوفر جرعات من هذه الحرية للآخرين أيضاً . وقد تعتبر السلطات هذا النشاط هداماً . ومن أجل هذا سيكون من بين وظائف المبدع أن يؤكد للسلطات أنها إنما تقضى على أغراضها الشريفة نفسها إذا أصرت على تجانس سكان العالم جميعاً . عليه أن يشرح لهم أنه يحس بالمسئولية إحساسهم بها .

غسيل المخ وتشكيل الأفكار

إلى هنا تنتهى كلمات المؤرخ الإنجليزى وينتهى حديثه عن الأخطار التى تهدد الفرد ، والفنان ،



كما يراها هو . وقد يجدر بنا أن ننتقل إلى زميل له ، انجليزى أيضاً ، لكنه روائى هذه المرة . إنه لورانس ديرل ، صاحب العمل الشهير « رباعية الاسكندرية » . والملاحظ أن ديرل ينظر إلى المشكلة لا من بعيد ، وإنما من أعماق تجربته هو ، ونظرته هو . وهى نظرة قد تثير اعتراضات كثيرة . إنها نظرة غير ملتزمة إلى موضوع خطير يصرخ ويطالب بالالتزام . يتجلى « عدم التزام » لورانس ديرل حين يضيق بالقراء ورؤساء التحرير الذين يتوقعون من الكاتب أن يقول رأيه فى مختلف مشاكل العصر ، وقضاياه ، وأمراضه . وهو يرى أن الفنان ليس مطالباً بهذا بالمرة : بل لم يكن الفنان مطالباً بهذا فى يوم من الأيام لولا أن ديكنز وتولستوى وديستويفسكى ظهروا وعبروا عن ضمير مجتمعاتهم وأخذوا يوجهون الرأى العام « ومنذ تلك اللحظة والناس يطالبون الفنان بالكثير . يطالبونه بأن يبدى رأيه فى مشاكل الشواذ ، وفى أخطار الحرب النووية ... الخ ... » ! يعقب ديرل على هذا بقوله إن الفنان لا يستطيع أن يرأس لجنة ، أو يخطب ، أو يدعو إلى شىء . إن الأشياء التى يستطيع أن يقولها حقاً إنما تأخذ شكل صياغات فنية . ثم يتمادى ديرل فى موقفه القائم على الفن الخالص وعدم الالتزام ، وذلك حين يقول : قد يتململ البعض ، قد يحاصرنى بالسؤال التالى : ما الذى يستطيع الفنان أن يفعله لعالمنا الحاضر ، هذا العالم المعذب ؟

ويجيب : لا شىء :

لكنه أوقع نفسه فى تناقض طريف ، ففى الوقت الذى رفض فيه أن يقدم الحلول وجد نفسه منساقاً إلى الحديث عن مشاكل العصر وتحدياته . بل لقد عبر عن شىء من الالتزام حين قال : إن الفنان حين يبدع يسهم فى صحة النفس البشرية . وعند ما تمر النفس البشرية بتجربة الإبداع وتتذوقه تستجمع قواها وتصبح أكثر قدرة على مواجهة الدمار .

قلنا إن ديرل وجد نفسه منساقاً إلى الحديث عن مشاكل العصر وتحدياته . لقد رآها فى عمليات « غسيل المخ وتشكيل الأفكار » . إن آلام العصر تصيب — أول ما تصيب — رءوسنا وأفكارنا . هناك من يتحدثون — فى ذعر — عن عمليات غسيل المخ التى تمارسها الدول البوليسية لانتزاع الاعترافات . لكن ، ألا تقوم الصحف اليومية بعمليات غسيل المخ هذه ؟

إن ديرل يرفض وسائل الإعلام ، ويطبق هذا الرفض على نفسه . فليس فى بيته راديو ، وليس فى بيته تليفزيون . بل هو يفكر أحياناً فى المطالبة بإلغاء كل الصحف والكتب والأفلام لفترة تمتد إلى عشر سنوات . هل هى دعوة إلى عدم التفكير والهرب من المشاكل ؟ لا . لقد مارس بنفسه هذه التجربة . عاش فى جزيرة يونانية — لعام كامل — بلا راديو وبلا صحيفــة . يقول عن التجربة « إنها تجربة رائعة » ، فلقد وفر طاقته وانصرف إلى تعمق كيانه والعودة إلى نفســه . وهكذا يطالب ديرل بهذه التجربة الجريئة من أجل مواجهة النفس مواجهة صريحة عارية بعيدة عن تشويش وسائل الإعلام .

غسيل المخ وتشكيل الأفكار خطرنا الأول الذى يتحدانا ويتحدى الكاتب . فما هو الخطر الثانى ؟

إنه يتمثل فى اختفاء النموذج الإغريقى فى الثقافه النموذج الإغريقى كان يؤمن بالتكامل . فالفرد يتعلم الموسيقى ، واللاهوت ، والرياضيات ... الخ ... وكل فرع متصل بالآخر اتصالا وثيقاً . أما اليوم ، فى عصر التخصص ، فإن الرجل العالم يمارس فرعاً من فروع العلم لا يربطه بالحياة ككل ، من أجل هذا يعيش حياة غير متكاملة . نحن نقابل اليوم ، فى الطريق ، عالماً متخصصاً فى الطبيعة : يضع

على عينيه نظارة ، روحه شاحبة ، يسير فى اضطراب . يقول عنه ديرل إنه يفتقر إلى التوازن لأنه يمارس شيئاً لا معنى له ... لا معنى له لأنه ليس متصلاً بأشياء أخرى ، ليس متكاملاً مع أشياء أخرى .

هذا الافتقار إلى التكامل يمتد أيضاً إلى شقيقه الفنان . لقد أصبح هذا الشقيق يرسم رسوماً تجريدية لأنه يشعر أن وظيفته لا تتصل بشئ آخر . ومن أجل هذا يلوذ بتجريده هرباً من العالم .

لكن ديرل يعلق الأمل على العلم . قد يستطيع العلم أن يقوم بالوظيفة التى كان الدين يقوم بها فى الماضى ، فيجعلنا ننظر إلى الأشياء نظرة يمكن أن نسميها « دينية » .

العلاج بالصدمات الكهربائية

وكاتب آخر يتحدث عن تحديات العصر ويرى الخلاص فى الدين . والكاتب اسمه آرثر كالدر مارشال ، وهو يتحدث عن العالم الذى نعيش فيــه فيراه عالماً مادياً مغرقاً فى المادية .

وليس العيب فى المادية وإنما العيب فى أنها تمت على حساب الروح ، وعلى حساب الإيمان الدينى .

ونحن نعيش أيضاً فى عالم يطبق أساليب غسيل المخ ويغير الناس عن طريق الصدمات الكهربائية . وإذا كان العلماء قد قسموا الذرة عن طريق قصفها بالالكترونات فإن الساســة ، ورجال الدعاية ، وخبراء الإعلان ، ورجال العلاقات العامة ، قد « قسموا » شخصية الغالبية العظمى منا عن طريق قصفنا بالتهديدات ، والوعود ... آملين من وراء ذلك إلى تحقيق التجانس فى صفوفنا ، حتى يمكن تسيير دفة أمورنا فى هذا العالم المزدحم .

ولقد فكر الكاتب يوماً فى تأليف رواية دينية تتناول مأســاة « التجانس » وغسيل المخ ، لكن حالت دون كتابتها اعتبارات دينية ، واعتبارات تتصل بمدى تقبل القراء لها . تحكى الرواية — التى لم يكتبها — كيف أن المسيح ظهر من جديد فى بريطانيا المعاصرة . وتبدأ فصولها بالمسيح وقد قرر أن يترك المصنع الذى يعمل فيه ، كى يلتقى بالناس ويبشر بتعاليمه . غير أن رحلته الروحية لا تنتهى هذه المرة بصلبه ورفعه ، وإنما يعمد مجتمعنا المعاصر إلى (علاجه) !

والعلاج بالصدمات الكهربائية !

و(يشفى) المسيح . ويعود إلى المصنع . لكنه لا يصلح هذه المرة إلا لكنس متخلفات المصنع .

لكن ... ليس معنى هذا أن الكاتب يرفض قدرا من التجانس والتنظيم ، خاصة وأننا نتجه — منطقياً — إلى المجتمع العالمى والحكومة العالمية . فهذا — على حد قوله — هو هدف البشرية القادم . بل

إن الكاتب يحس أن المجتمع العالمى أحد أهداف الله على الأرض . بيد أنه لا يرحب بالتجانس على النحو الذى يراه فى مجتمعنا ، وبالأساليب التى تستخدم فى مجتمعنا .

هناك أزمة روحية ... فى الدول المتخلفة ، والدول الشيوعية ، والغرب ، الدول المتخلفة تريد



أن تتقدم ، وفى تقدمها تريد أن تختزل المسافة ، وتحقق — بالوسائل المادية الملموسة — مالايتحقق إلا بالروح . إنها تظن أن التغير الخارجى يمكن أن يحدث تغيراً فى الداخل . أما الدول الشيوعيـــة — على حد قول المؤلف — فتؤمن بالتقدم المادى على حساب العنصر الروحى الذى هو عصب حياة الإنسان . لكن الثورة الشيوعية ، عندما نشبت فى الاتحاد السوفيتى ، إنما كانت ثورة روحية . وإذا كانت روسيا توفر اليوم السلع الاستهلاكية لمواطنيها فان هؤلاء المواطنين سيحسون بعطش روحى ، وسيتطلعون إلى الفنانين يطلبون الرى . فاذا لم يجدوه فقد يتجهون إلى الكنيسة . فماذا عن الغرب لقد انتهى من ثوراته السياسية والاقتصادية ، لكنه يتعرض اليوم لمخاطر أكثر دهاء . هناك الذين يشكلون اتجاهات الناس فى الخفاء . وهناك مستشارو الإعلانات . وهؤلاء يدرسون علم النفس ويجعلوننا نشترى سلعة معينة أو نصوت لحزب معين .

ومن أمراض عصرنا أيضاً أننا « مصابون » بالاتجاه العلمى . والاتجاه العلمى ليس عيباً . لكن العيب أنه جعلنا نظن أن الإنسان يستطيع أن يؤمن وضعه عن طريق السيطرة على البيئة ، مستعيناً بوسائل تكنولوجية ، وسائل مادية محض . نعم ... وسائل مادية محض . التحليل النفسى حل محل الاعترافات فى الكنيسة . واليوم يحل محل التحليل النفسى العلاج بالصدمات الكهربائية . علاج سريع مختزل ! ترى ، هل سيخترعون حبوباً تجعل من يتجرعها يحس بسكينة النفس والقرب من الله ؟

والمؤلف حزين لأن الناس لم يعودوا يؤمنون بالدين . ونتيجة الإلحاد ماثلة فى عنابر العلاج النفسى المكتظة بالمرضى ، وماثلة فى بيع الحبوب المهدئة على نطاق هائل ، وماثلة فى الإحساس بالعزلة ... ذلك الإحساس الذى يلازم الملايين ولا يتركها أبداً . فما علة الإلحاد ؟ علته أن الشباب يتعرض — وهو فى سن المراهقة — لأزمة الإيمان . وإذ ذاك يقرر أن الله غير موجود . وكان حرياً به أن يستمر فى قراءة اللاهوت من باب العلم بالشيء . لكنه يضرب . ولو قد قرأ لتعرف على تطور الفكر الدينى . إن مبعث الإلحاد أن الشباب يرفضون

وجود الله وأفكارهم ما زالت فجة . هنا يتعين على رجال الدين أن يقاوموا النزعة المادية الدولية . ويمكن أن يتعاون معهم رجال العلوم الإنسانية .

ما دور الكاتب هنا ؟ ليس من شأن الكاتب أن يتعاون مع لجان أو منظمات دولية . وإنمـــا تتلخص وظيفته فى التفكير ، وفى تأليف الكتب .

ونعود مرة أخرى إلى الدين . لا بد من بذل مزيد من الجهود كى نوضح للناس ألا تعارض بين العلم والدين . وعلى رجال العلوم الإنسانية أن يعيدوا تأكيد القيم الروحية . وعلى الكنيسة أن تتخلى عن نظرتها العتيقة إلى العالم . وعلى العلماء أن يعترفوا بأن هناك مجالات للروح لا يمكن إخضاعها للطرق العلمية . وعالم المستقبل مطالب بالإيمان بالله والإيمان بالتكنولوجيا فى نفس الوقت . حينئذ ستكون التكنولوجيا خاضعة للإنسان ، ويكون الإنسان خاشعاً لله .

وينهى أرثر كالدر مارشال مقاله بهذا السؤال وهذا التعقيب : هل أنا متفائل أكثر من اللازم ؟ لا . أنا أومن بروح الإنسان مهما كانت الظروف . فى أعماق كل كائن بشرى روح ، و « ليس بالخبز وحده يعيش الإنسان » . ليست هذه العبارة مجرد مشاعر دينية وإنما هى حقيقة . وقد تستطيع أن تغسل مخ البعض أحياناً لكنك لا تستطيع أن تغسل أمخاخ الجميع دائماً . وإذا مارست أساليبك وجعلت الناس فى فقر روحى فإن الفقير روحياً سيطلب شيئاً آخر غير الخبز .

معنى اليمين واليسار

لننتقل إلى روائى شاب جد معاصر : ألان سيلتوى . إنه يرى أن تحديات العصر تكمن فى أن

التغيرات الكثيرة التى تحدث لا تعدو أن تكون تغيرات ظاهرية . أما التغيرات الحقيقية الجوهرية فبطيئة جداً ، أبطأ بكثير فى اختراعات العـلم . والكاتب مطالب — أمام هذه التحديات — بأنه يجعل تطور الأفكار الأخلاقية يقترب — فى سرعته — من تطور الأفكار العلمية . فالهوة بين الاثنين كبيرة الآن !

وينعى ، مثل السابقين ، مأساة غسل المخ . ويعبر عنها باسلوبه : وأنا طفل تم تشكيل مخى بواسطة المجتمع الذى نشأت فيه . ثم تم غسيل مخى أثناء ترددى على المدرسة . وعنـدما تخرجت تلقفتنى الإعلانات . ويضيف إلى أمراض العصر التكنولوجى خطـر القنبلة الذرية . لكنه يرى فى هذه الصورة القاتمة حافزاً يدفع الكاتب المعاصر إلى الحركة .إن كل الظروف السلبية المشار إليها آنفاً تخدم الكاتب ، لأنه سيضيق بها ، وبالتالى سيعترض عليها ، ومن ثم سيحاربها . وسيحارب سوء استغلال أدواته ... سوء استغلال الكلمات ، فالكلمات بضاعته .

ويروى ألان سيلتوى أن الكاتب الراضى عن مجتمعه كاتب يمينى . أما الكاتب الذى يعترض على مجتمعه فكاتب يسارى .وحين يكتب الكاتب اليسارى فليس معنى هذا أنه فى «صفوف» المعارضة ، ففكرة « صفوف المعارضة » تنم عن توحيد وتحالف وطابع موحد .

إن الكاتب اليسارى ثورى، وفردى فى تمرده : ويجب أن يظل عقل الكاتب خارج قيود القيم التى تأسر عصره . لكن الكارثة تتمثل فى أن الكاتب قد يعبر عن قيمه فى سيناريو سينمائى أو مسرحية تليفزيونية فاذا بهم يجرون لها عملية تعقيم عند تنفيذها ! من أجل هذا نجد أن الكتاب الرائجين المحبوبين هم الكتاب الذين يقولون إن كل شئ على مايرام ، هم الكتاب الذين يتقبلون مجتمعهم بلا انتقاد . وهؤلاء يطلق عليهم سيلتوى تعبير « الخدام الأدبيون لوسائل الاتصال الجماهرى » . أما الكاتب الإبداعى الحر فالاحتمالات تشير إلى قلة قرائه ،وقلة من يقبلون على توظيفه ، والاستعانة بخدماته :

وهناك ، من صور الإعلام ،صور تبتعد عن القضايا الجوهرية وتتشبث بالقشور ، ومنها الصحافة التى عبر كامى عن سطحيتها وابتعادها عن القضـايا الجوهرية ومخاطبتها للسطح ، وذلك فى رواية « الطاعون » يقول كامى :

« والآن وبعد أن كانت الصحافة المحلية مجنونة بأخبار الفيران ، لم يعد لديها ما تقوله . ذلك أن الفيران كانت تموت فى الشارع ، أما الرجال فيموتون داخل بيوتهم . والصحف لا تهتم إلا بالشارع » .

مرض الطـابع الموحد

وكاتب طليعى آخر يشير بإصبعه إلى تحديات العصر وأمراضه البشعـة لكنه يظل مع ذلك متفائلاً ، ومبعث تفاؤله : إيمانه بالطبيعة البشرية. إن الروائى صول بيلو يصف الداء أولاً ، فيراه فى ذلك الطابع الموحد الذى تسير عليه حياتنا : وهو قد وجد هذا الطابع الموحد فى مجتمع الرفاهية : وبالرغم من أن مجتمع الرفاهية يمارس لذائذ الحياة ومباهجها . إلا أنه يعانى من شىء ، ويحس بالملل ، ويفتقر إلى الحيوية . إنه مجتمع مريض رغم الغسالات ، والثلاجات ، والخلاطات ، والتليفزيونات ، والراديوهات بالصوت المجسم ، والروايات التى تلخصها — فى برشامة — مجلة «ريدرز دايجست» . والسيارات الفارهة التى تختزل الطريق ، والطائرات الخاصة التى يملكها أفراد ... الخ .

ويضرب صول بيلو مثـالاً لمرض « الطابع الموحد » الذى أصيبت به حياتنا . لقد طلبوا منه ، ذات يوم ، أن يكتب مقالاً عن ولاية إلينوى الأمريكية . لكنه وقع فى حيرة مؤلمة مبعثها هذا السؤال : مالذى يميز إلينوى عن أية ولاية أخرى ! نفس المحلات ، نفس الإذاعة ، نفس البرامج التليفزيونية .

ومع ذلك يظل صول بيلو متفائلاً . إن أمله معقود على أفراد يحيون حياتهم الثرية فى صمت : صحيح أن عددهم قليل ، لكن الأمل معقود عليهم : وهم — أيضاً — دليل دافع على أن النفس البشرية

لا تموت . فى ولاية إلينوى التى تحيا حياتها الجامدة .

دخل صول بيلو المكتبة العامة فأسعده أن يكتشف أن هناك من يقرأ أفلاطون ، وبروست ، وروبرت فروست ، وهو يسلم بأن من يقرءون هذه الأشياء الجادة اليوم يتذوقونها بدرجة أقل من سابقيهم ، بسبب الإنتاج التلفزيونى ... الخ ... ومع ذلك تظل الروائع الجادة تحركنا ، وتظل تؤكد أننا لا نزال نهتز أمام روائع العظمة الانسانية.

وإذا كان المجتمع الموحد ، الحديث ، لايعترف بهذه الصفات الإنسانية الخالدة بطريقة علنية منظمة إلا أنها تظل موجودة ، تعيش مع البعض فى الخفـــاء . يقول صول بيلو : ما زالت هناك تلك البائعة — التى تعيش فى إحدى الولايات وتقترض من المكتبة العامة رواية « أنا كارنينا » لتقرأها . ويضيف : هذا المجتمع ، بمنتجاته العملاقة ، يتحكم فينا ويشكلنا ، لكنه لا يستطيع أن يلغى طبيعتنا الإنسانية تماماً .

ويرى صول بيلو أن أساليب تشكيل الذهن ، وغسيل المخ ، والتشكيل الاجتماعى لا تعدو أن تكون أشكالا جديدة لظواهر قديمة فهمها الكتاب منذ أمد بعيد . وإزاء هذه الأمراض نجد الدعوة المستمرة إلى الحرية . ولقد عبر دستويفسكى عن هذه الدعوة بطريقة مؤثرة حين قال : إن طبيعتنا هى أن نكون أحراراً ، سواء أحببنا ذلك أم لم نحب . وقال تولستوى إن الطبيعة البشرية تطمح أبداً إلى الحقيقة ، وأن هذا لا يجعلها تسكن إلى الزيف أو البعد عن الواقع .

ما هى الواجبات الملقاة على عاتق الكاتب فى عالمنا هذا المعاصر ؟ عالمنا بشع ، غير أن الكاتب يعوض — بفنه — عن هذه البشاعة ، وذلك بالتعبير — فنياً — عن هذه البشاعة . ثم يقول صول بيلو : أنا أومن مع فلوبير بأن على الكاتب أن يستعين بالخيال والأسلوب كى يزود البشرية بالصفات الإنسانية التى أضاعها العالم الخارجى . ثم يختم كلامه بتكرار إيمانه بالطبيعة البشرية : سيظل للأدب الرفيع صوته الذى يسمع . ولن تحل محله أفلام رعاة البقر ، والروايات البوليسية ، والسينما ، والاعترافات ، والأوبرات الرخيصة ... اللهم إلا إذا سحقنا الطبيعة البشرية .

الفرد والمجاميع

أما الروائى وليام جولدنج فيرى أن مأساة العصر هى فى أقوى العلوم الإنسانية واحتكار « العلم » لكل شىء . فى الماضى كانت معاهد العلم تدرس العلوم الإنسانية لكنهم يطلبون منها اليوم تخريج فنيين ، وموظفين ، وجنود ، وطيارين . ويعقب وليام جولدنج على هذا بقوله : لا يمكن أن نطلق على هذا اسم « تربية » أو « تعليم » وإنما هو مجرد « تدريب » .

وهو لا يهاجم العلم ولكنه حزين لأن هناك من يقنع رجل الشارع بأن العلم أهم شىء فى العالم . من أجل هذا يقول : نريد أن نكون أكثر جرأة ونقول أن العلم ليس أهم شىء ، وأن الفلسفة أهم ، وكذلك التاريخ ، والتذوق الجمالى . العلم ينشد التحكم فيما حولنا . لكنا بحاجة أيضاً إلى القدرة على الحكم على الأشياء ، وتقييمها تقييماً غير علمى . نريد أن نقرر أن هذا سليم وهذا خطأ ، وهذا قبيح وهذا جميل ، وهذا عادل وهذا غير عادل . تلكم الأشياء لايستطيع العلم أن يحددها بمقاييسه وتحاليله . وإنما تحددها أساليب الفلسفة والفنون . ومن طول تشبثنا بالعلم عودنا أطفالنا على الوصف البارد فى المعامل . من أجل هذا يجدون لغة الأدب غريبة ، لغة تقتضى منهم أن يتعلموها من جديد !

رغم هذه النغمة القاتمة يعلق وليام جولدنج أمله على « الأفراد » وشأنه شأن زميله السابق : لقد كان حديثه القاتم يدور حول « المجاميع » ، لكن العالم يدخر دائماً أفراداً يظهرون فجأة . . . بلا مقدمات « حسابية » ! يظهر بيتهوفن والقديس أوغسطين ، وشكسبير ، وموزار ، لينفضوا الغبار ، ويحركوا العالم الخامل البليد .

محمد عبد الله الشفقى



أحمد أمين .. أديب الفكرة

سعيد زايد

● أصدق كاتب هو من تمتزج أفكاره بأسلوبه ، وخير أسلوب هو ما يؤدى أكثر ما يمكن من عواطف وأفكار ، فى أقل ما يمكن من عسر وغموض والتواء ، وما يروعك بجمال معانيه أكثر مما يشغلك بزينة لفظه .

● أحمد أمين هو أول من اقترح تدريس النقد الأدبى فى الجامعة وقام بتدريسه فعلا ، مطبقاً قواعد علم النقد وأصوله كما قرأها عند الغربيين على كتب الأدب العربى .

● أسلوب أحمد أمين يمكن أن نسميه بالأسلوب العلمى الذى يعالج الموضوع فيحاول الوصول إلى الأعماق ولا يقف عند الظواهر ، ويسير مباشرة إلى اللب ولا يكتفى بالقشور .

باحث متأن ، ومتابع متقص ، يبحث عن المظان التاريخية والأدبية بين الشوك والحصى . يقرأ النص ، فلا يقف عند ظواهر المعانى أو التحليل اللغوى للكلام ، بل يسبر غوره ويتعمق معانيه ، فيدرك المرمى ويستنبط الفكرة المقصودة . وقف مواهبه على كشف الحقيقة ، وأخلص لها ، ووقف دونها .

وأديب صادق متواضع ، صور أدبه فى صدق ، وصارح قراءه بدخيلة نفسه وخلجات فؤاده ؛

وكتب عن غيره من العلماء والمصلحين ، ولما أراد أن يكتب عن حياته هو اعتراه الخجل وكاد يحجم عن طرق الموضوع ، لولا أنه أراد أن يعطى قارئه شيئاً من النفع – كعادته فى كل ما كتب – فسجل له بعض التجارب ، وأعطاه قدراً من واقع حياة المجتمع الذى عاش فيه وكيف تطور ، خلال تصويره لحياته فى تواضع بعيد كل البعد عن التبجح والغرور .

وعالم متعدد الجوانب فى مؤهلاته وملكاته ، وعت نفسه الكبيرة آثار القدماء والمحدثين ، واطلع على نتاجهم فى شغف ونهم وهمة لا تعرف الكلل حتى كل بصره ، وأخرج ذخراً من المؤلفات الباقية على الدهر ، يضاف إلى ثروات الإنسانية الفكرية ، مدعماً بذلك البناء الثقافى للأمة العربية .

ومفكر أصيل خصب ، تبدو أصالته فيما قدم من مؤلفات لم يسبقه فيها غيره من حيث المنهج أو العرض موفراً على الباحث الحديث جهد البحث فى الكتب القديمة ، وتبدو خصوبته فى اختلاف المواضيع التى طرقها وأنتج فيها من فلسفة وأخلاق وعلم كلام واجتماع وأدب .

هذا هو أحمد أمين ، الذى كان وسيظل علما خفاقاً فى ميدان الفكر العربى ، ورائدا من رواد العلم ، ومنارة تضىء للباحثين وتهديهم إلى معالم الطريق .

أولا – حياته

ولد أحمد أمين فى حى المنشية بقسم الخليفة بالقاهرة عام ١٨٨٦ فى إحدى الحارات الطويلة التى يغلب فيها الظلام على النور ، ولما بلغ الخامسة من عمره ألحقه أبوه بكتاب « بنبا قادن » ، فهاله منظر « الفلقة » المعلقة فى مسمار كبير بجوار « سيدنا » والعصا الغليظة التى تربض بجوار « دكته » وعود الجريد الطويل الذى يستطيع أن يضرب به أقصى ولد فى « الكتاب » دون أن يبارح مكانه ، وسيطرت على نفسه الرهبة والفزع ، وتصور بخياله الصغير أن « الكتاب » هو ملجأ لإراحة الآباء من شقاوة الأبناء قبل أن يكون مكاناً للتربية والتعليم ، فكم سمع آباء يصحبون صغارهم صباحاً إلى « سيدنا » قائلين « نفض الفروة » فيقوم الشيخ بضرب الطفل . كره الصغير « الكتاب » ، وكان أكره ما عليه صباح السبت الذى يبدأ به أسبوعاً جديداً فيه ، وأحب شىء إلى نفسه ظهر الخميس الذى يختتم به الأسبوع ؛ وكان الخوف يسيطر على تصرفاته ، فيأتى بحركات لا إرادية نتيجة له . وقد تقلب أحمد أمين فى أربعة كتاتيب إلى جانب « كتاب » البيت الذى كان والده يشرف عليه فى جفاء يصطحب بشىء من القسوة ، حتى حفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب . ثم التحق بمدرسة أم عباس الابتدائية فى القسم الخاص بتحفيظ الذكر الحكيم ، واستمع فى الوقت نفسه إلى دروس اللغة الفرنسية والحساب والجغرافيا والتاريخ التى كانت تلقى فى المدرسة . هذا إلى جانب دراسته لبعض المتون الأزهرية ، وبخاصة متن الألفية لابن مالك فى النحو على يدى أبيه بعد صلاة الفجر حتى يحين وقت الخروج إلى المدرسة .

ويصور أحمد أمين فى كتابه « حياتى » مدى حيرة والده فى توجيهه الوجهة التى يرضاها وتضمن له مستقبلا حسناً ، فى فرضه على صغره برنامجاً مرهقاً . فقد كان يوقظه فى الفجر للصلاة ولقراءة جزء من القرآن الكريم وحفظ جزء من المتون الأزهرية . فاذا طلعت الشمس أفطر الصغير ولبس ملابسه وذهب إلى المدرسة . فاذا جاءت فسحة الظهر تغدى فى المدرسة على عجل وذهب إلى كتاب قريب ليسمع له فقيهه جزءاً من القرآن ثم يعود إلى المدرسة مع سماع جرسها الذى يعلن بدء حصص

بعد الظهر . فاذا انتهت الدروس خرج من المدرسة ليخلع ملابسه ويلبس جلباباً ويذهب إلى المسجد الذى يعمل فيه أبوه إماماً ، ليستمع إلى درسه فيما بين المغرب والعشاء ، ثم يصلى العشاء ويعود مع أبيه إلى البيت . وفى الطريق يحفظه أبوه بعض أبيات من الشعر ، ثم يسأله فى الإعراب ويصحح له خطأه . فاذا كان عليه واجب من المدرسة يتممه على عجل قبل أن يذهب إلى أبيه فى المسجد . فكان الصغير لا يستريح إلا عصر الخميس ويوم الجمعة ، هذا إذا لم يلاحقه واجب مدرسة أو قراءة مع أبيه .

ويظهر من هذا أن الوالد كان حائراً فى توجيه ابنه ، هل يوجهه إلى الدراسة الدينية فيعده للازهر ، أم إلى الدراسة المدنية فيلحقه بالتعليم الابتدائى والثانوى؟ ولما لم يهتد إلى حل مرض بعد أن أكثر من استشارة أصدقائه « أمسك العصا من وسطها » وأعد ابنه للدراستين . ثم استخار الله وأخرجه من المدرسة إلى الأزهر .

التحق أحمد أمين بالأزهر وهو فى حوالى الرابعة عشرة من عمره ، تاركاً المدرسة ، ولبس « القباء والجبة والعمامة والمركوب بدلا من البدلة والطربوش والجزمة » ، وأحس بقيد العمامة تدعوه إلى الوقار ، وهو ما زال فى سن المرح ; واحتمل على مضض . وكان يدرس الفقه الحنفى صباحاً ، ويجود القرآن ضحى ، ويحضر درساً فى النحو ظهراً ، ويتعلم الجغرافيا والحساب عصراً . ويقطع مسيرة نصف ساعة من منزله إلى الأزهر صباحاً ، ومثلها بعد الظهر . وقد استمع إلى درسين من دروس الأستاذ الإمام محمد عبده ، وهى الدروس التى كانت تبدأ بعد صلاة المغرب وتستمر إلى أذان العشاء . وهو يقول معلقا على ذلك : « فسمعت صوتا جميلا ، ورأيت منه منظراً جليلا ، وفهمت منه مالم أفهم من شيوخى الأزهريين ، وندمت على مافاتنى من التلمذة عليه ، واعتزمت أن أتابع دروسه ، ولكن كان هذان الدرسان هما آخر دروسه رحمه الله » .

وقد كان أحمد أمين ضيقاً بالدراسة فى الأزهر ، متبرماً بالمناهج الذى تسير عليه ، وبـ « لقلقتها وفهيقتها » ; فلما أطلعه صديق له على إعلان فى جريدة « المؤيد » بحاجة « الجمعية الخيرية الإسلامية » إلى مدرسين للغة العربية بمدارسها ، مغرياً إياه بثلاثة جنيهات مرتباً شهرياً فى حالة النجاح والتعيين تقدم بطلب واجتاز الامتحان وعين مدرساً فى طنطا . ووافق أبوه ، بعد تردد ، على ذلك ، وسافر إلى مقر عمله ، وعمره إذ ذاك ستة عشر عاماً . ولكنه لم يلبث ، حتى استقال بعد شهر من تعيينه ورجع إلى الأزهر .

وظل فى الأزهر سنتين ، كان يدرس خلالها على والده فى أيام العطلات الرسمية ، واستفاد منه كثيراً فى هذه الفترة . ولكنه بالرغم من عودته إلى الأزهر لم يكن مستريحاً إلى البقاء فيه ، فتقدم بطلب للالتحاق بدار العلوم فسقط فى الكشف الطبى لقصره نظره الذى ورثه عن المرحومة والدته . وقرأ إعلاناً من وزارة المعارف بطلب مدرسين للغة العربية نظير أربعة جنيهات راتباً شهرياً ، فتقدم للامتحان ونجح وعين فى مدرسة راتب باشا بالإسكندرية . وهناك على شاطىء البحر حيث الهدوء ، قرأ بعض كتب الإمام الغزالى فشعر بنزعة صوفية ، وحفظ كثيراً من كتاب نهج البلاغة إعجاباً بقوة أسلوبه ، وقرأ كتاب مشاهير الإسلام لرفيق العظم ، فتحمس لأبطال الإسلام . ولعل هذا وذاك هو ما دعاه بعد ذلك إلى البحث فى حضارة العرب المسلمين ، فأخرج للناس أروع ما كتب فى أيامنا هذه من أبحاث علمية متزنة تسير وفق منهج علمى دقيق ، مصورة لهم فجر الإسلام وضحاه وظهره .

ولم يمكث أحمد أمين فى الإسكندرية أكثر من سنتين ، ورجع إلى القاهرة مرة أخرى مدرساً فى مدرسة والدة عباس باشا الأول فى أكتوبر سنة ١٩٠٦ ، وظل فيها سنة واحدة التحق بعدها بمدرسة القضاء الشرعى التى أنشئت سنة ١٩٠٧ ، فدرس فيها الثقافة

الدينية والثقافة اللغوية والثقافة القانونية العصرية ؛ كل هذا إلى جانب العلوم الحديثة من جغرافيا وتاريخ وطبيعة وكيمياء وحساب وجبر وهندسة . وتتلمذ على عاطف بركات فى علم الأخلاق ، والشيخ محمد الخضرى فى التاريخ الإسلامى ، والشيخ محمد المهدى فى أدب اللغة العربية ، والشيخ محمد زيد فى الفقه ، وأحمد فهمى العمروسى فى الطبيعة . وقد كان أحمد أمين خلال دراسته فى مدرسة القضاء الشرعى يحضر — بلا انتظام — بعض المحاضرات فى الجامعة المصرية الأهلية ، فقد أنشئت فى نفس السنة التى أنشئت فيها مدرسة القضاء ؛ فاستمع إلى الأستاذ سانتلانا فى الفلسفة الإسلامية ، وإلى الأستاذ جويدى فى الجغرافيا العربية ، وإلى الأستاذ نللينو فى تاريخ الفلك عند العرب .

ولقد كانت نزعة الاصلاح وحرية الفكرة والصراحة متأصلة فى نفس أحمد أمين منذ الصغر . وقد تعرض بسببها لحادث كاد يؤدى به إلى الفصل من مدرسة القضاء الشرعى وهو ما زال طالباً بالسنة الثالثة . فقد احتفلت المدرسة بعيد رأس السنة الهجرية ، وألقى الطالب أحمد أمين محاضرة عن « أسباب ضعف المسلمين » ، مرجعاً ذلك إلى شيئين أساسيين : « الأول فساد نظام الحكم فى البلاد الإسلامية وما جره ذلك من ظلم للرعية وعسف بحريتها واستغلال الحكام لمالها وتسخيرهم قواها لملاذهم الشخصية ، والثانى رجال الدين فقد شايعوا الحكومات الظالمة وأيدوها ، وتآمروا معها ، وبثوا فى نفوس الشعب الرضا بالقضاء والقدر والاعتماد على نعيم الآخرة إذا حرموا نعيم الدنيا » . وصفق الحاضرون طويلا . ولولا أن أسر عاطف بركات إلى الشيخ الخضرى بأن يعلق على المحاضرة ويخفف من وقعها على الحاضرين قائلا إن المحاضر لم يقصد الحكومة الحاضرة ولا رجال الدين اليوم ، ولولا أن الجرائد لم تستغل هذا الموقف ، لفصل أحمد أمين من المدرسة .

ولما تخرج أحمد أمين فى مدرسة القضاء ، عين معيداً بها فى علم الأخلاق ، فعمل تحت إشراف أبيه الروحى عاطف بركات . وقد تأثر التلميذ بأستاذه أيما تأثر ، فاستفاد منه سعة الأفق والجدل وتحكيم ميزان العقل والصبر فى البحث ، ويقول أحمد أمين : « كما قبست قبسة من خلقه ، فقد كان صريحاً صراحة قد تجرح ، صادقاً فى قوله ولو آلم ، مشتداً فى العدل ولو على نفسه ، ملتزماً النظام ولو ضايق نفسه وضايق من حوله » . وهذه صفات ظهرت كلها فى أحمد أمين ، وظهرت جلية فى سلوكه الاجتماعى وفى مجال بحوثه العلمية .

ظل أحمد أمين يدرس الأخلاق فى مدرسة القضاء سنتين ، اتصل خلالهما بأستاذه أحمد أمين بك وقرأ معه بعض الكتب فى أصول الفقه وأصول القوانين فى التشريع المدنى مقارنين بين هذا وذاك . واشتاق إلى تعلم لغة أجنبية ، ففضل الفرنسية على الإنجليزية اعتماداً على أنه تعلم مبادئها فى صغره ، ولكن خاب أمله فى مدرسها الذى كان لا يهتم بدرس ولا يحتفظ بموعد ؛ فانصرف عن التعلم . واتصل « بحزب الأمة » «وحزب « الإصلاح على المبادئ الدستورية » وعلى الأصح اتصل بجريدته المسماة بـ « الجريدة » ورئيس تحريرها أحمد لطفى السيد ، فاستفاد من ذلك شيئاً من الثقافة السياسية والاجتماعية.

ولما كانت وظيفة أحمد أمين فى مدرسة القضاء الشرعى (ظهورات) لعدم نجاحه فى الكشف الطبى فقد ظل قلقاً مشغول البال . وأراد له عاطف بركات أن يعين قاضياً شرعياً ، وهى وظيفة يعين شاغلها بمرسوم فلا يحتاج إلى كشف طبى ، ثم ينقل بعد ذلك (مثبتاً) إلى مدرسة القضاء . وعين قاضياً فى الواحات الخارجة لمدة ثلاثة أشهر .

وقد انتهز أحمد أمين فرصة الهدوء فى الواحات

فقرأ كتاب تاريخ الفلك عند العرب للأستاذ نللينو بإمعان، وعرف منه كيف يصبر العلماء على البحث، واستفاد منه –على حد قوله– منهج البحث. وقرأ أيضاً كتاب أصول الفقه للشيخ الخضرى وسجل رأيه فيه فى آخر كل فصل من فصوله، بعد أن عرف حرية النقد وإعمال العقل فيما يقرأ من أستاذه عاطف بركات. وقرأ كذلك ديوان الحماسة وشرحه. ولعل قراءته له هى التى جعلته ينشره فيما بعد مع الأستاذ عبد السلام هارون، ويفضل شرح المرزوقى على شرح التبريزى، كما يقول فى مقدمة الكتاب.

عاد أحمد أمين بعد ثلاثة أشهر إلى مدرسة القضاء، ودرس الأخلاق كعلم أساسى، وأكمل جدوله بالفقه تارة أو بالتاريخ تارة أخرى أو بالمنطق تارة ثالثة. وتعلم اللغة الإنجليزية فى هـذه الفترة من حياته. وخالط بعض المتفوقين من خريجى مدرسة المعلمين العليا، الذين منعتهم الحرب من السفر إلى انجلترا، فكانوا يلتقون فى مقهى، ويخرجون فى رحلات، بل زادوا على ذلك واشتركوا فى ناد رياضى، فاستفاد من ذلك كثيراً. وانضم إلى هذه الجماعة ثلاثة من نوابغ خريجى مدرسة الحقوق «فدب فى الجماعة روح التفكير القومى». فاتفق على تأليف لجان لدراسة حال مصر من النواحى الاقتصادية والسياسية والثقافية. «ولكن عصفت الرياح باللجان كلها، وبقيت – بحمد الله – لجنة التأليف والترجمة والنشر». وهى اللجنة التى كانت وما زالت ذات الأثر الفعال فى نشر الثقافة الجادة العميقة. وقد تولى أحمد أمين رياستها من أول إنشائها حتى اختاره الله إلى جواره.

وقد كان أحمد أمين – بعد تعلمه اللغة الإنجليزية – يحضر دروسه فى الأخلاق والمنطق بالرجوع إلى مصادر إنجليزية. وشجعه ذلك بأن ترجم كتاب «مبادئ الفلسفة» تأليف ا. س. زابوبورت فكان أول نتاج له نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٨. وأعاد النظر فى مذكراته فى علم الأخلاق وزاد عليها، ونشر ذلك كله فى كتاب من تأليفه سماه «الأخلاق»، فصدر بعد كتابه الأول بقليل. واتصل بالصحافة، فساهم فى إخراج جريدة السفور بنشر مقالة كل أسبوع.

وساهم احمد أمين فى الحركة الوطنية التى صاحبت نشوب الثورة سنة ١٩١٩ فقد اختير – وهو مدرس فى مدرسة القضاء – للاشراف على الخطب السياسية عقب صلاة الجمعة من كل أسبوع، وعلى كتابة المنشورات السياسية.

وكان الزعيم سعد زغلول يرسل إليه الشفرة من باريس ليقوم بتوصيلها إلى بعض أعضاء الوفد المصرى فى مصر، فقد كانت الشبهة لا تحوم حوله. ولكنه بالرغم من حبه لسعد زغلول وثقة سعد زغلول فيه، فانه لم يفقد حرية الرأى بالنسبة له ومقارعته الحجة بالحجة وعدم الاقتناع إلا بما يرضى عنه ضميره ويقبله عقله.

وقد أصابت تيارات السياسة أحمد أمين، لما أحال مجلس وزراء محمد توفيق نسيم ناظر مدرسة القضاء عاطف بركات إلى المعاش، وما شعر به أحمد أمين من حزن على أبيه الروحى وصل إلى حد المجاهرة بالعداء للناظر الجديد، فكان من نتيجة ذلك نقله قاضياً شرعياً بمحكمة قويسنا الشرعية، وكان هذا آخر عهده بالتدريس فى مدرسة القضاء.

وقد حزن احمد أمين على تركه التدريس، ولكنه ظل يساهم فى السياسة مساهمة العاقل لا المندفع، ويزن الأمور بميزان العقل فيؤيد بعد اقتناع ويرفض بعد اقتناع، فكما يقول: هو كان يؤيد سعدا وينقده، ويؤيد عدلى وينقده، وذلك هو المزاج العلمى الذى يجرد الرأى من قائله وينظر إلى القول بصرف النظر عن مصدره. ولعل هذا هو ما جعله لا يظهر فى ميدان السياسة ظهوراً تحس به الجماهير.

وظل أحمد أمين قاضياً أربع سنوات ، سنة فى قويسنا ، وأخرى فى طوخ ، وسنتين فى محكمة الأزبكية بالقاهرة . حكم بالطاعة وهو لا يستسيغها ولا يتصور أن تؤخذ الزوجة إلى بيت زوجها بقوة البوليس ؛ ذلك أنه كان — كما يقول — يصدر الأحكام بالتقاليد لا بالضمير ، وبما فى القوانين لا بالقلب . ولكنه كان كثيراً ما ينحى المحامين عن الكلام ويختلى بالمتخاصمين فى جلسة سرية ليستمع إلى كلامهم مجرداً عن أى تزويق ، ثم يحكم بينهم بما يرضى ضميره .

وأياما كان الأمر فقد استفاد احمد أمين من القضاء ، استفاد عدم التسرع فى إصدار الأحكام ، وعدم تكوين الرأى إلا لأسباب معقولة ، وتحليل الحجج للوصول إلى حكم عادل . وقد كان لهذا أثر كبير فى حياته الجامعية بعد ذلك .

وقد عين أحمد أمين مدرساً بكلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٦ ، فوضع فى المكان العلمى الذى هو خليق به ، وفرغ للحياة العلمية الخالصة . وقد مثل كليته فى مجلس الجامعة بعد أن صار أستاذاً فكانت له فيه مواقف مشهودة . وقد أتيحت له فرصة للسفر سنة ١٩٢٨ فى بعثة قصيرة باستانبول مع زميله عبد الحميد العبادى للبحث فى مكتباتها عن كتب جغرافية قديمة وخاصة كتاب بطليموس فى الجغرافيا . وسافر إلى الشام على رأس رحلة الجامعة إليها فى ديسمبر سنة ١٩٣٠ . وسافر فى رحلة إلى بيت المقدس وألقى هناك محاضرتين فى « ما الذى يعوق المسلمين اليوم عن المشاركة فى بناء المدنية الحديثة » وألقى محاضرة فى جمعية المقاصد الإسلامية فسر فيها الآية الكريمة « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » . وسافر سنة ١٩٣١ على رأس بعثة الجامعة إلى العراق ، وهناك لمس غضب أهل الشيعة منه على ما جاء فى كتابه « فجر الإسلام » عن الشيعة . وقد حج إلى بيت الله الكريم مع بعثة الجامعة المصرية سنة ١٩٣٧ .

وأختير عضواً فى وفد مصر إلى مؤتمر المستشرقين فى ليدن بهولندة سنة ١٩٣٢ وألقى هناك محاضرة بالإنجليزية عن « نشأة المعتزلة » ، وقد سافر قبل موعد المؤتمر بشهرين وزار فرنسا وانجلترا . وأتيح له تمثيل مصر مرة أخرى فى مؤتمر المستشرقين الذى عقد فى بروكسل سنة ١٩٣٨ ، فزار وهو فى طريقه سويسرة ، وقد ألقى فى هذا المؤتمر محاضرة بعنوان « أبو حيان التوحيدى وكتابه الإمتاع والمؤانسة » . وكان عضواً فى وفد مصر إلى لندن سنة ١٩٤٦ لبحث مشكلة فلسطين .

واختير احمد أمين عميداً لكلية الآداب سنة ١٩٣٩ ، ولكنه استقال من العمادة بعد سنتين لنقل بعض مدرسى الكلية إلى جامعة الاسكندرية بدون أخذ رأيه، فعد هذا اعتداء من وزير المعارف على استقلال الجامعة . ولقد ساء احمد أمين ما شعر به بعد تركه العمادة من إنكار الجميل وانفضاض أكثر الناس من حوله ، ولكن شدما ساءه أن يرى بعض تلاميذه على المنوال .

واختير كذلك عضواً مراسلا فى المجمع العلمى بدمشق وفى المجمع العلمى بالعراق ؛ وعضواً عاملا فى مجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٠ ، ففتح له — كما يقول — آفاقاً فى الوقوف على مشاكلنا اللغوية والأدبية ومكنه من الاطلاع على كثير من آراء الباحثين والمفكرين .

وانتدب وهو أستاذ بكلية الآداب مديراً لإدارة الثقافة العامة بوزارة المعارف سنة ١٩٤٥ فكان من آثاره فيها إنشاء « الجامعة الشعبية » ، ووضع نواة ترجمة أمهات الكتب الغربية إلى اللغة العربية . وبعد أن أحيل إلى المعاش سنة ١٩٤٦ عين مديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، فعمل على إنشاء معهد المخطوطات .

وقد شارك أحمد أمين فى إخراج مجلة الرسالة سنة ١٩٣٣ ، فكان يكتب فيها مقالا أسبوعياً ، وكان أدبه «تغلب عليه الصبغة الاجتماعية والنزعة الاصلاحية» ، فهو أقرب أنواع الأدب إلى نفسه وأصدقها فى التعبير عنه . وظل يكتب فى «الرسالة» حتى أخرجت لجنة التأليف والترجمة والنشر مجلة الثقافة سنة ١٩٣٩ وعهدت إليه أن يكون مديرها فنقل نشاطه إليها فى مقاله الأسبوعى . ثم طلب إليه أن يكتب فى مجلات أخرى مثل الهلال والمصور ، وأن يذيع فى محطة الإذاعة ، فلبى ما طلب منه .

وفى سنة ١٩٤٨ رأى أصدقاء وتلاميذ أحمد أمين أن يتوجوا جهوده العلمية ويعبروا عما تكنه نفوسهم نحوه من حب وتقدير ، فقرر مجلس كلية الآداب ثم مجلس الجامعة منحه الدكتوراه الفخرية . ونال فى هذه السنة أيضاً جائزة الدولة للآداب عن كتابه «ظهر الإسلام» ، وعين فى السنة التالية أستاذاً غير متفرغ فى كلية الآداب . وقد توفى أحمد أمين سنة ١٩٥٤ فانطوت بوفاته حياة حافلة بالمآثر العلمية ، وهدأ عقل ظل مشعاً منيراً بالرغم من ضعف الجسم الذى يسكنه .

ثانياً — مؤلفاته

لقد ترك أحمد أمين آثاراً باقية على الزمن ، ستضم إلى آثار الخالدين من العلماء والباحثين . مؤلفات جادة خصبة منتجة ، ذات أثر فعال فى ميادين الثقافة من فلسفة وأدب واجتماع . ألف أحمد أمين وحقق ، فكان فى هذا وذاك الأستاذ الرائد والمعلم النافع والباحث المجيد . وإن عرضاً سريعاً للكتب التى أخرجها لتوقف القارئ على مقدار ما بذل من جهد وما تحمل من نصب .

١ — الكتب المؤلفة والمترجمة :

١ — فيض الخاطر : يقع فى تسعة أجزاء كبيرة ، وهو عبارة عن المقالات التى نشرها فى المجلات ، حرص على جمعها لأنها — كما يقول — قطعة من نفسه ، فحرصه عليها هو حرصه على الحياة نفسها . ويصفها أحمد أمين بأن بعضها وليد مطالعات هادئة ، وبعضها نتيجة عاطفة مائجة ، وكلها تعبيرات صادقة . فأصدق كاتب هو من تمتزج أفكاره بأسلوبه . وخير أسلوب — عنده — هو ما يؤدى أكثر ما يمكن من عواطف وأفكار فى أقل ما يمكن من عسر وغموض والتواء ، وما يروعك بجمال معانيه أكثر مما يشغلك بزينة لفظه .

٢ — قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية : كتاب ضخم يضم مجموعة كبيرة من التعابير المصرية الشعبية التى تعطينا فكرة عن عاداتنا وتقاليدنا ؛ وهو محلى بمجموعة من الرسوم والصور المعبرة . اعتمد المؤلف فى كتابته على الذاكرة أولا ، وعلى مطالعة كتب شعبية كثيرة . وقد ساعده على ذلك أنه تربى فى حارة بلدية تكثر فيها العادات والتقاليد . ولا يدعى أحمد أمين أن كتابه هذا يشتمل على كل التعابير الشعبية ، بل إنه جمع نماذج منها فقط ، مؤملا أن يكملها غيره من العلماء . والكتاب مرتب وفق حروف المعجم .

٣ — قصة الأدب فى العالم : صنفه أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود فى أربعة أجزاء كبيرة . ويعرض الأدب فى عصوره المختلفة قديمه ووسيطه وحديثه شرقاً وغرباً . ويعطى نماذج من كل أدب . ولقد ملأ هذا الكتاب فراغاً فى المكتبة العربية . لقد أضرب المترجمون فى عصر النهضة العربية أيام الدولة العباسية عن ترجمة الأدب مكتفين بترجمة سواه من العلوم والمعارف ، فظل الأدب العربى يسير فى مجرى الأدب الجاهلى . وهذا ما دعا المصنفان إلى أن يقدما هذا السفر خشاة أن تقع نهضتنا الحديثة فيما وقعت فيه النهضة القديمة .

٤ — النقد الأدبى : كتاب فى جزأين ، يتكلم الأول فى أصول النقد ومبادئه ، والثانى فى

تاريخه عند الإفرنج والعرب ، وأحمد أمين هو أول من اقترح تدريس النقد الأدبي في الجامعة وقام بتدريسه فعلا ، مطبقاً قواعد وأصول علم النقد كما قرأها عند الغربيين على الكتب العربية . وكتابه في النقد الأدبي ثمرة هذه المحاولات العلمية .

٥ – زعماء الاصلاح في العصر الحديث : كتاب كبير ، تناول فيه المؤلف سيرة عشرة رجال من المصلحين في العصر الحديث هم : محمد بن عبد الوهاب ، مدحت باشا (أو الحافظ أحمد شفيق) ، السيد جمال الدين الأفغاني ، السيد أحمد خان ، السيد أمير علي ، خير الدين باشا التونسي ، علي باشا مبارك ، عبدالله النديم ، السيد عبد الرحمن الكواكبي ، الشيخ محمد عبده . فمن هؤلاء من نادى بالمساواة ، ومنهم من نادى باصلاح العقيدة ، ومنهم من طالب بتأسيس مجلس شورى ، فلاقوا العناء ، وشرد بعضهم ، وقتل البعض الآخر ، ورمى بالخيانة العظمى البعض الثالث . وقد أنصفهم أحمد أمين وأحيا ذكراهم ، ليقدم إلى شباب الجيل الحاضر بعض السير العطرة . وختم المؤلف كتابه بفصل حلل فيه الصفات الخاصة للمصلح وما يلزم دعوته من إرهاصات كي تنجح الدعوة ، ودعا إلى التفكير في مشاكل الوطن ورسم طرق الاصلاح .

٦ – الصعلكة والفتوة في الاسلام : كتاب صغير ، صدر ضمن مجموعة «إقرأ» . وهو بحث عن الفتوة وتتبع لمعانيها في العصور المختلفة من العصر الجاهلي إلى اليوم ، والعلاقة بينها وبين الصعلكة . وقد بين المؤلف أن كلا من الفتوة والصعلكة يؤدى معنى إنسانياً ، وإن كانت الأولى تدل على أولاد الذوات ، والثانية على أولاد الفقراء .

٧ – المهدى والمهدوية : كتاب صغير ، صدر ضمن مجموعة «إقرأ» . وهو بحث في فكرة المهدية وتتبع لتاريخها ، من أول نشأتها في القرن الأول في الإسلام وإطلاقها على علي بن أبي طالب حتى اليوم .

٨ – حياتي : كتاب يقع في حوالى ٣٥٠ صفحة من القطع الصغير . أرخ فيه أحمد أمين لحياته ، وسجل فيه بعض اللمحات الخاصة بحياة المجتمع الذي عاش فيه ، وذكر طرفاً عن بعض العادات الاجتماعية وكيف تطورت . وفي هذا الكتاب يبدو صدق أحمد أمين وتواضعه وإيمانه بالله . الصدق في أنه لم يذكر إلا الحق ، وإن لم يذكر كل الحق . والتواضع في أنه تردد كثيراً في نشر قصة حياته ، وكان عزاؤه في ذلك أن عصر الأرستقراطية قد انقضى وحلت محلها الديمقراطية وتغلغلت حتى في الأدب والفن . والإيمان ، في أنه كان يعرف من هو أكثر منه ذكاء وأمتن خلقاً وأقوى عزيمة ، ولكنه صادف حظاً وفيراً فنجح وبرز عليهم ، فـ «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» .

٩ – مبادىء الفلسفة : تأليف ا . س . رابوبورت ، وترجمه أحمد أمين . وهو كتاب يعطى القارىء صورة مصغرة للآراء الفلسفية في القديم والحديث ، ويحدد معنى الفلسفة وموضوعها وهو كتاب متوسط الحجم ، وبآخره ثبت بالمصطلحات التي وردت فيه وترجمتها بالعربية .

١٠ – الأخلاق : كتاب متوسط الحجم ، مقسم إلى ثلاثة أقسام ، يبحث القسم الأول منه بعض الموضوعات النفسية كالعادة والإرادة ؛ ويبحث الثاني في نظريات علم الأخلاق وتاريخه ؛ أما الثالث فيعنى بالمسائل العملية التي تعرض للإنسان في حياته ، وهو الغرض من تأليف الكتاب ، فقد وضع للطلبة ليكون مرشداً لهم في حياتهم الأخلاقية .

١١ – قصة الفلسفة اليونانية : كتاب يقع في حوالى ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط ، صنفه أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود . وهو خلاصة لقراءة كتب متعددة في الفلسفة ، وصياغتها صياغة أقرب إلى ذهن القارىء

العربي ، وتخير ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه ، ويعرض الكتاب للفلسفة من أول نشأتها عند اليونان حتى عصر الأفلاطونية الحديثة . عدا تمهيد طويل للمصنفين يبين نشأة الفلسفة والفرق بينها وبين العلم ، ويوضح معنى الفلسفة وأين بدأت .

١٢ – قصة الفلسفة الحديثة : كتاب فى جزأين يقع فى حوالى ٦٥٠ صفحة من القطع المتوسط ، صنفه أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود . وهو يعطى فكرة عن فلسفة القرون الوسطى فى عصر آباء الكنيسة ، والعصر المدرسى ، والعصر المدرسى الأفلاطونى ، والعصر المدرسى الأرسططاليسى . ثم يتكلم عن نهضة الفلسفة ، ثم يقدم عرضاً للفلسفة الحديثة من أول المذهب الواقعى فى انجلترا وفرنسيس بيكون حتى وليم جيمس وفلسفة البراجماتزم .

١٣ – إلى ولدى : كتاب متوسط الحجم نشر أولا فى اثنتى عشرة مقالة شهرية فى مجلة الهلال خلال سنة ١٩٥٠ . وجه فيها أحمد أمين نصائحه ونتائج تجاربه إلى ولده . والكتاب وإن كان قد أخذ طابع العموم إلا أن المؤلف كان يستحضر فى ذهنه ولده الذى كان وقتئذ يطلب العلم فى انجلترا .

١٤ – الشرق والغرب : كتاب متوسط الحجم نشر بعد وفاة أحمد أمين بعام واحد . نشأت فكرته فى ذهن المؤلف عندما حضر مؤتمر الدائرة المستديرة فى لندن لبحث مشكلة فلسطين ، وتأمله فى عادات الغربيين وحضارتهم وتقاليدهم ؛ وساءل نفسه ، هل الحضارة الأوربية نتيجة لروح الأوربيين أو أن روح الأوربيين هى نتائج الحضارة الأوربية ، وغير ذلك من الأسئلة التى تتعلق بعلمهم وعلاقاتهم العائلية . وهذا يدل على تأصل الروح الفلسفية عند أحمد أمين ، وقد أجاب عن الأسئلة التى لاحت لتفكيره مبينا مدى اتصال تقدم الانسانية بحضارة أوربا ، ومدى ارتباطها بخصائص الغربيين وروحهم ، وبخصائص الشرقيين وروحهم .

١٥ – فجر الإسلام : كتاب كبير ، يبحث فى الحياة العقلية فى صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية . وقد طبع سبع مرات ، لأهميته البالغة ، ومكانته الممتازة بين الأبحاث العقلية فى الفكر الإسلامى ، فهو يعد أول كتاب علمى أصدره مؤلف عربى يعطى القراء فكرة واضحة عن الحضارة الإسلامية إبان ظهورها وفق منهج علمى قويم وترتيب منطقى سديد . وقد ذيله المؤلف بفهارس تحليلية تدل على الجهد المضنى الذى بذل فى إعدادها .

١٦ – ضحى الاسلام كتاب ضخم ، أو قل موسوعة علمية ذاخرة ، يقع فى ثلاثة أجزاء كبيرة . يبحث الجزء الأول فى الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة فى العصر العباسى الأول ، ويبحث الثانى فى نشأة العلوم فى العصر العباسى الأول ، أما الثالث فيبحث فى الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث فى تاريخهم السياسى وفى أدبهم . ومن نافلة القول أن نتحدث عن الجهد الشاق الذى بذله احمد أمين فى تأليف هذا الكتاب وعن الجلاء والوضوح اللذين يتميز بهما ، وهما من أخص مميزات الفكر الفلسفى . وقد ذيل المؤلف كل جزء من أجزاء الكتاب بفهارس تحليلية دقيقة .

١٧ – ظهر الاسلام : موسوعة علمية ، تقع فى أربعة أجزاء كبيرة تبحث فى الحياة الاجتماعية والحركات العلمية والأدبية والفرق الدينية فى العصر العباسى الثانى . فيبحث الجزء الأول فى الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع ، ويبحث الثانى فى تاريخ العلوم والآداب والفنون فى القرن الرابع الهجرى . ويبحث الثالث فى الحياة العقلية فى الأندلس من فتح العرب لها إلى خروجهم منها ، أى خلال ثمانية قرون ، ويتكلم فى الحركات الدينية واللغوية والنحوية

والأدبية والفلسفية والتاريخية والفنية . أما الرابع فيبحث فى المذاهب والعقائد وتطورها وفى الصراع بينها ، وفى المرحلة الأخيرة من تدوينها فى متون ، ثم شرح هذه الملخصات ، مع نظرات فى مستقبل المذاهب الإسلامية . وقد صدرت جميع أجزاء الكتاب فى حياة المؤلف ، عدا الجزء الرابع فقد صدر بعد وفاته بعام مصدراً بكلمة للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عن أحمد أمين . والأجزاء الثلاثة الأولى مذيلة بفهارس تحليلية دقيقة ، ولكن الرابع خال من هذا الجهد ؛ وكم كنا نود أن يقوم أحد تلاميذ أحمد أمين بهذا العمل .

١٨ – يوم الاسلام : كتـــاب كبير ،
يتحدث فيه المؤلف عن أصول الإسلام ، وما حدث له من أحداث مفيدة أو ضارة ، وعن معاملة الإسلام لأبناء الديانات الأخرى ، ومعاملة هؤلاء لأبنائه أيام ضعفه ومحنته ؛ والغرض الذى رمى إليه أحمد أمين من تأليف هذا الكتاب هو معرفة الاسلام فى جوهره ، والرجوع إلى التاريخ لبيان أسباب ضعف المسلمين ، كى نستطيع أن نعرف سبل الإصلاح . والكتاب مذيل بجدول يحتوى على أهم الأحداث التى حدثت للمسلمين وبخريطة جغرافية تبين دول الإسلام . والذى دفع أحمد أمين إلى إصدار هذا الكتاب هو خوفه من ألا تمكنه صحته أو يطول عمره من السير فى إصدار سلسلته الثقافية التى بدأت بفجر الإسلام حتى أيامنا هذه — وقد تحقق للأسف ما خشيه ، وفقدناه ونحن أحوج إليه — فكتب « يوم الإسلام » مما ادخره فى ذهنه على توالى الأيام ، بعد أن حرمه الأطباء من القراءة ليلا أو بذل الجهد فى الترتيب والتبويب نهاراً .

ب — الكتب المحققة

١ – الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى :
حققه أحمد أمين بالاشتراك مع أحمد الزين وقد صدره أحمد أمين بمقدمة عرف فيها بأبى حيان . والكتاب فى ثلاثة أجزاء كبيرة . وقد حقق الجزء الأول على مخطوطة واحدة هى مخطوطة « طوب قبو سراى » ، وحقق الثانى والثالث عليها بالإضافة إلى مخطوطة « ميلانو » . وقد ذيل كل جزء بفهارس تحليلية . وقد أثبت المحققان النقد الذى لوحظ على الجزء الأول بعد نشره فى نهاية الجزء الثانى ، وكذلك النقد الذى قيل بشأن الجزء الثانى فى نهاية الجزء الثالث .

٢ – الهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدى ومسكويه :
حققه أحمد أمين والسيد أحمد صقر وهو عبارة عن أسئلة للتوحيدى سماها (الهوامل) وأجوبة لمسكويه سماها (الشوامل) . وقد حقق الكتاب على نسخة واحدة هى نسخة مكتبة « أيا صوفيا » بالآستانة . والكتاب يقع فى ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير ، وهو مذيل بفهارس تحليلية تدل على جهد واضح . وصدره أحمد أمين بمقدمة طويلة .

٣ – العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسى :
تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبيارى وقد حقق الكتاب على تسع نسخ ، منها نسختان مخطوطتان هى نسخة الآستانة وهى أقرب النسخ إلى الصحة ونسخة دار الكتب المصرية ، أما بقية النسخ فهى مطبوعة طبعات عادية . وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة ذكر فيها أن العرب بدءوا بجمع الآداب المختلفة من عربية وهندية وفارسية ، ثم خطوا خطوة أخرى هى « الاختيار » أى اختيار خير ما يروى منه بعد أن تعسرت الإحاطة بجميع هذا التراث الضخم ، ثم اتجهوا أخيراً نحو الترتيب والتبويب ، ومن الكتب التى نهجت هذا المنهج « العقد الفريد » . وترجم أحمد أمين بعد ذلك لابن عبدربه . والكتاب يقع فى ستة أجزاء ضخمة تناولت الناحية الموضوعية وذيل كل جزء منها بفهارس

تحليلية ، بالإضافة إلى جزء سابع هو عبارة عن فهرس الفهارس للكتاب بأجمعه من وضع محمد فؤاد عبد الباقى ومحمد رشاد عبد المطلب .

٤ – ديوان حافظ ابراهيم : نشر أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبيارى . وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة طويلة عن حياة حافظ إبراهيم وعن شعره وقيمة هذا الشعر من الناحية الأدبية . ويدل جمع هذا الديوان مما نشر فى الصحف والمجلات وما لم ينشر فيها وكذلك الشروح التى أثبتت بهوامشه على مجهود الناشرين الكبير .

٥ – حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى : حققه وعلق عليه أحمد أمين وقد صدر ضمن مجموعة (ذخائر العرب). وقد قدم له المحقق بترجمات لابن سينا وابن طفيل والسهروردى المقتول .

٦ – شرح ديوان الحماسة للمرزوقى : نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون . ويقع فى أربعة أجزاء ضخمة . والكتاب من اختيار أبى تمام وشرح المرزوقى . وقد أثنى عليهما أحمد أمين فى مقدمته فوصفهما بالبراعة . وهو مذيل بفهارس تحليلية من وضع عبد السلام هارون .

٧ – البصائر والذخائر لأبى حيان التوحيدى : حققه وعلق عليه أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، وقد صدر منه الجزء الأول فقط ، ويقع فى ٣٠٠ صفحة من القطع الكبير ، وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة عن أبى حيان وكتبه عامة وكتاب البصائر والذخائر بخاصة . وقد أقيم التحقيق على نسختين مخطوطتين هما : مخطوطة مكتبة الفاتح باستنبول ، ومخطوطة مكتبة كمبردج . والكتاب مذيل بفهارس تحليلية دقيقة تدل على مجهود كبير .

هذه هى الكتب التى أصدرها أو التى اشترك فى إصدارها أحمد أمين . ولكنها ليست كل ما كتب . فهناك الكتاب الذى ألفه عن « هارون الرشيد » وكتاب « جريدة القصر وجريدة العصر » الذى قام بتحقيقه إلى جانب مشاركته بمجهود أساسى فى إصدار كتب مدرسية مثل : المنتخب من الأدب العربى ، والمفصل فى الأدب العربى ، والمطالعة التوجيهية ، وتاريخ الأدب العربى كل هذا عدا مراجعته لبعض الكتب اللغوية المحققة .

ثالثاً – أحمد أمين الأديب

جعل كل عنايته للمعنى دون اللفظ ، وبالمضمون دون الشكل ، لم يتقعر ولم يسجع ، وإنما آثر جلاء المعنى وبساطة اللفظ معاً ، وفضل رنين الفكرة . ولم يهتم بجرس العبارة . كان الوضوح ديدنه والجلاء هدفه ، ولا بأس من أن يصل إليهما بلغة بسيطة كل البساطة ولكنها سليمة أيضاً كل السلامة .

لم يقصد إلا المعنى ، والوصول إليه من أقرب السبل ، دون أن يهتم بالزركشة . لم يشأ أن يتصنع ، وقد كان يستطيع ذلك إذا أراد ، فابتعد عن الصنعة التقليدية والزينة اللفظية ، خوفاً على الفكرة من الضياع بين طيات ألفاظ جوفاء . فهو أديب فكرة يهتم بالجوهر . صحيح أنه – كما يقول – قد ظهرت قوته فى قواعد اللغة دون الإنشاء ، وذلك عندما اشتغل مدرساً فى المدارس الابتدائية قبل التحاقه بمدرسة القضاء الشرعى ، ولكنه استطاع أن يكتب خطاباً إلى الوزارة بتكليف من ناظر المدرسة ليخبرها بالنتيجة ، استعمل فيه ألفاظاً كان يحفظها من مقدمة كتاب « دلائل الإعجاز » فجاء خطابه مفخرة .

وأحسب أن أحمد أمين لو أراد أن يسير فى هذا المجال من تنميق فى الأسلوب وجرى وراء الرنان من الألفاظ والضخم من الكلام ، لما وجد مشقة فى ذلك ، فالكتب التى قرأها أجل من أن تحصى . وما الأسلوب إلا نتيجة للثروة اللغوية التى يكتسبها المرء من القراءة .

ولكن أحمد أمين كان له منهج ورأى واضح في الأدب. فهو يقول عنه: «وخير الأدب ماكان صادقاً يعبر عما في النفس من غير تقليد، ويترجم عما جربه الكاتب في الحياة من غير تلفيق. ولقد اطمأننت إلى هذا النوع من الكتابة، إذ كان يفتح عيني للملاحظة والتجربة، ويسرى عن نفسي بالإفراج عما اختزنته من حرارة. فكنت أشعر بعد كتابة المقالة كما يشعر المحزون دمعت عينه أو المسرور ضحكت سنه. وكنت أحس كأن نحلة تطن في أذني لا تنقطع حتى أكتب ما يجيش في صدري، فإذا استولى موضوع المقالة على ذهني فهو تفكيري إذا أكلت أو شربت، وحلمي إذا نمت، وعمل لوعيي الباطن إذا شغلت. ولهذا انقلبت هذه الظاهرة إلى عادة، ومن عادة إلى (كيف) متسلط، كما يشعر مدمن الدخان أو مدمن الخمر» (حياتي، ص ٢٩١ — ٢٩٢). «واعتدت منذ أول عهدي بالقلم أن أقصد إلى تجويد المعنى أكثر مما أقصد إلى تجويد اللفظ، وإلى توليد المعاني أكثر من تزويق الألفاظ، حتى كثيراً ما تختل (ضمائري) فأعيد الضمير على مؤنث مذكراً وعلى مذكر مؤنثاً، لأني غارق في المعنى غير ملتفت إلى الألفاظ ولا أتدارك ذلك إلا عند التصحيح، وقد يفوتني ذلك أيضاً. ولتقديري للمعنى أميل إلى تبسيطه، حتى لأسرف أحياناً في إيضاحه، لشغفي بوصوله إلى القارئ بيناً ولو ضحيت في ذلك بشيء من البلاغة. وقد تعودت من الأدب الإنجليزي الدخول على الموضوع من غير مقدمة، وإيضاح المعنى من غير تكلف، والتقريب — ما أمكن — بين ما يكتبه الكاتب وما يتكلمه المتكلم، وعدم التقدير للمقال الأجوف الذي يرن كالطبل ثم لا شيء وراءه. ومن حبي للإيضاح أفضل اللفظ ولو عامياً على اللفظ ولو فصيحاً، إذا وجدت العامي أوضح في الدلالة وأدق في التعبير، وأفضل الأسلوب السهل ولو لم يكن جزلا إذا وجدت الأسلوب الرصين يغمض المعنى أو يثير الاحتمالات، ويدعو إلى التأويلات. ومن أجل هذا تشكك في بعض الأدباء هل يعدونني أديباً أو عالماً! ولم أقم لهذا الشك وزناً، فخير لي أن أصدق مع نفسي ومع غرضي ومع ميلي من أن أزوق أسلوبي وأكذب على نفسي ليجمع الناس على أدبي (حياتي، ص ٢٩٣ — ٢٩٤).

فأسلوب أحمد أمين يمكن أن نسميه بالأسلوب العلمي، الذي يعالج الموضوع فيحاول الوصول إلى الأعماق ولا يقف عند الظواهر، ويسير مباشرة إلى اللب ولا يكتفي بالقشور. ومن أهم ميزات الأسلوب العلمي: البساطة، والسهولة، والوضوح، والإيجاز.

وخير ما نختم به هذا الجزء من مقالنا هو قول أحمد أمين: «ومزاجي فلسفي أكثر منه أدبياً. حتى في الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما غزر معناه ودق مرماه، فيعجبني الجاحظ وأبو حيان التوحيدي وابن خلدون، أكثر مما يعجبني الحريري والقاضي الفاضل والصاحب بن عباد وطريقته والعماد الأصفهاني ومدرسته. ويعجبني المتنبي لولا إغرابه أحياناً وتكلفه، والمعري لولا تعالمه، وأفضلهما على أبي تمام وتقعره. ولا يعجبني من البحتري إلا قصائد معدودة، ولا يهتز قلبي لأكثر شعر الطبيعة في الأدب العربي لبنائه على الاستعارة والتشبيه لا على حرارة العاطفة. ولهذا كان لي ذوق خاص في تقدير الأدب فضلت اتباعه مجتهداً — ولو كنت مخطئاً — على تقليد غيري في تقديره ولو كان مصيباً». (حياتي ص ٣٤١).

رابعاً: أحمد أمين الباحث الفلسفي

لقد صدق أحمد أمين حين وصف نفسه بأنه ذو مزاج فلسفي، وإلا لما أراد لنفسه أن يلج باب البحث العلمي الشاق، فيحاول أن يستخرج من

« حوليات » اختلط فيها التاريخ السياسى بالأدب والعلم والدين أفكاراً تدور حول موضوع واحد ، ويرتبها ترتيباً منطقياً ، ثم يناقشها مناقشة بعيدة عن الهوى وميل النفس ، ويخلص من ذلك كله إلى رأى يرضاه ، وإن أغضب غيره ؛ وآية ذلك كتبه الرائعة فى فجر الإسلام وضحاه وظهره . ولما اتجه عندما لاحت له فرصة للنشر أن يترجم كتاب « مبادئ الفلسفة » ، ويؤلف كتاب « الأخلاق » ، ثم يصنف فى الفلسفة اليونانية كتاباً وفى الفلسفة الحديثة كتاباً فى جزأين بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود .

لقد قلنا إن أحمد أمين كان يبحث عن مظانه بين الشوك والحصى ، وقد تجلى ذلك حين أراد أن يؤرخ للفكر الإسلامى ؛ وهو يصور ذلك فى مقدمته للجزء الأول من « ضحى الإسلام » قائلا :

« لعل أصعب مايواجهه الباحث فى تاريخ أمة هو تاريخ عقلها فى نشوئه وارتقائه ، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب . ذلك أن مدار البحث فى المسائل المادية وما يشبهها واضح محدود ، وما يطرأ عليها من تغير ظاهر جلى . أما الفكرة فإذا حاولت أن تعرف كيف نبتت ، وكيف نمت ، وما العوامل فى إيجادها وما العناصر التى غذتها ، وما الطوارئ التى طرأت عليها فعدلتها أو صقلتها ، أعياك ذلك وبلغ منك فى استخراجه الجهد » .

ومزاج أحمد أمين الفلسفى هو الذى جعله ينزع بفطرته إلى البحث الفلسفى ، فيبحث عن الحقيقة وينشد الحكمة ، ويرى فى ذلك لذة لا تفوقها لذة أخرى . لقد كان أحب شىء لديه هو الخلود إلى نفسه وإلى كتبه بعيداً حتى عن أهله وولده ، يبحث وينقب ويستخرج الأفكار ويضع المقدمات ثم يستخلص منها النتائج . وأتاحت له معرفته للغة الإنجليزية الاطلاع على الفلسفات القديمة والحديثة وعلى مناهج الفلاسفة ، وطبق ذلك فى مجال الفكر الإسلامى ، فأخرج لنا كتبه القيمة . ومن أبرز خصائص الباحث الفلسفى أن يكون حر التفكير ، صادقاً فيما يقول ، محايداً ، متجرداً عن أية فكرة سابقة .

وحرية الفكرة عند أحمد أمين كانت شيئا مقدسا ، يدين بالرأى الذى يستخلصه ويذود عنه ، ولا يبالى بما قد يصيبه منه من غضب عليه أو أذى يلحقه .

فحينما كان الزعيم سعد زغلول يثق فيه ويستأمنه على شفرته المرسلة من باريس ، كان يطلب منه المزيد من الحجة إذا أحس أنه قال كلاماً لا يقنعه ؛ فإذا لم يقتنع أعلن له ذلك فى صراحة الفيلسوف وشجاعة الباحث عن الحقيقة . وحينما ولج باب الفكر الإسلامى ، لم يبال بغضب أهل الشيعة ، أو بغضب أهل السنة ، بل جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة ، فناله ما ناله من أولئك وهؤلاء . ومن شأن من يعتقد بحرية الفكر اعتقاداً حقيقياً أن ينشده له ولغيره على السواء ، وقد كان أحمد أمين من ذلك الطراز من العلماء فقد تقبل النقد على « فجر الإسلام » بصدر رحب ، بل نشره فى مجلته « الثقافة » ، واعتبر هذا مشجعاً له على المضى فى سلسلة تأريخه للفكر والحضارة الإسلامية ، كما قال فى مقدمة الطبعة الثانية للكتاب ؛ فلم يكن يؤذى أحمد أمين إلا التعرض لشخصه — كما جاء فى كتابه « حياتى » — أما النقد الموضوعى فقد كان أحب شىء لديه ، بل كان يستحث الناس إليه.

فأحمد أمين الصادق الصريح كان يبغى الصدق والصراحة لقرائه ، ويطلب منهم ألا يقفوا موقف المجاملة أو السكوت بالنسبة لأعماله العلمية ، أو يغفلوا عما فيها من هفوات ، بل من الواجب عليهم أن يبينوا له آراءهم فى شجاعة وإخلاص .

فها هو يقول فى مقدمة الجزء الثالث من ظهر الإسلام : « فأقدم الكتاب على هذا النحو للقراء ، راجياً منهم — لا كما يقول السابقون — أن يغضوا

الطرف عما فيه من عيوب ، بل أن يقيدوها ويشرحوها ويبينوها لى ، حتى أتدارك ما لا يخلو منه مؤلف من خطأ . فالحياة العلمية فى كل نوع إنما تحيا بالنقد، وتتقدم بتمحيص الآراء ، وإظهار العيوب ، وحسن التوجيه » .

وأحمد أمين ، الذى عمل فى القضاء فترة قصيرة من الزمن ، تأثر أشد التأثر بروح القاضى النزيه . فالحياد والتجرد كانا من أهم مميزاته . فاذا أقدم على بحث ، طرح أفكاره السابقة جانباً ، وأقبل عليه متجرداً من كل شىء ، إلا من أسلحة المنطق ، يزن كل فكرة بميزانه ، لا يدفعه للأخذ بها إيمان سابق ، بل كان حسن الفكرة عنده أو قبحها هو بمقدار موافقتها أو مخالفتها للعقل . فأنت لا ترى فى أبحاث أحمد أمين ميلا أو هوى ، فقد وقف فى وجه أكثر المذاهب شعبية لأن عقله ومنطقه لم يريا غير ذلك ، وانتصر لمذهب الأقلية لأنه اقتنع بذلك ؛ وهو فيما بين خذلانه لمذهب وانتصاره لآخر ، لا يأخذه التعنت ولا تصاحبه العصبية ، بل يقرظ الأفكار التى تعجبه فى المذهب الذى خذله ، وينقد الآراء التى لم تعجبه فى المذهب الذى انتصر له ؛ ولوجد ما يجعله يعدل عن رأيه بالنسبة لهذا أو ذاك لأقدم على ذلك بخلق الرياضى الشجاع .

خامساً — أحمد أمين المجمعى

وثمة ناحية خصبة من نواحى أحمد أمين ، هى عضويته لمجمع اللغة العربية وحياته فيه . شارك فى لجنة الأصول ، ولجنة الأدب ، ولجنة ألفاظ الحضارة ، ولجنة المعجم الوسيط ، فكان العضو العامل صاحب الرأى السديد والقول الممحص . وقد ألقى أمام مؤتمر المجمع بعض البحوث التى تدل على دراسة واسعة وثقافة عميقة ، منها اقتراح ببعض الإصلاح فى متن اللغة ، وبحث عن مدرسة القياس فى اللغة ، وبحث فى جمع اللغة العربية ، وبحث فى أسباب تضخم المعاجم ، وقد كان من رأيه أن المجمع ليست وظيفته الأساسية وضع المصطلحات ، بل العمل على إخراج المعجم اللغوى التاريخى الكبير ، بالإضافة إلى تزعمه للحركات الأدبية فى الشرق .

وكان أحمد أمين إلى جانب عضويته لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ، عضواً مراسلا فى كل من المجمع العلمى بدمشق والمجمع العلمى ببغداد .

*

وبعد ، فشخصية أحمد أمين البارزة المتميزة ، التى فرضت وجودها بين شخصيات المرموقين وأصحاب المعانى ، أجل من أن يستوعبها مقال ، بل من الواجب أن يؤلف فيها كتاب ، بل كتب تحلل هذه الشخصية حين كان صاحبها طالباً ، وقاضياً ، وأستاذاً ، وعالماً ، وكاتباً ، ومصلحاً . وتذكر كفاحه الجاد المثمر فى ميدان العلم والأدب والإصلاح الاجتماعى . وتعطى للشباب مثلا من أمثلة العزيمة القوية لنفس صقلها الحزن فأضحت كالنبع الصافى ، وأحست بالظلم والحرمان فكافحت وعملت وأنتجت حتى خرجت من دنيا الحرمان . ضرب فى ميادين شتى بفضل ذكائه ومثابرته وجده واجتهاده ، وعاش حياة مليئة خصبة لأنه أراد أن تكون كذلك .

لقد تحرج أحمد أمين أيما حرج يوم أن عن له أن يكتب تاريخ حياته ، وود لو أن غيره حمل عنه هذا العبء ، فما أثقل على النفس من أن تتحدث عن نفسها . ولكن أحمد أمين الأديب الصادق ، أخرج للناس صورة صادقة عن حياته بلا تزويق أو خيال . وليت كل عظيم يفعل ما فعله أحمد أمين ، ويترك لغيره مهمة التحليل واستخلاص العبر .

سعيد زايد

ألبرت شفيتزر خادم البشرية :
١٤ يناير ١٨٧٥ - ٥ سبتمبر ١٩٦٥

كان ذا طيبة لا تعادلها طيبة ، وكان يرى أن الطيبة فعل خلاق لا يقل أهمية عن الإنتاج الذهنى أو الإبداع الأدبى والفنى . وحين أراد الناشر أن يحصل على كتابه المعروف « حياتى وفكرى » لم يجد بداً من أن يطلب إلى اثنين من أطباء الأدغال أن يعاوناه فى أعماله بعد ظهر كل يوم ، فبهذه الوسيلة استطاع ألبرت شفيتزر أن يتخفف من بعض أعباء المستشفى الذى أقامه فى لمبران بالكونغو الأفريقى من أجل رعاية المحرومين من العلاج وخاصة من مرضى الجذام ، وبهذه الوسيلة استطاع أن يفرغ لتأليف واحد من أهم كتبه سنة ١٩٣١ حينما أسند إلى هذين الطبيبين المساعدين جانباً من أعماله التى لم تكن تقل فى نظره خطورة عن أعظم الكتب والمؤلفات .

عرف شفيتزر مشكلات الفكر والروح قبل تخرجه فى كلية الطب فقد عمل متطوعاً فى المستشفيات الليلية لمدة سنتين أكب فيهما على القراءة الجادة المتواصلة ، ولما كان قد أصبح راعياً بالكنيسة قبل ذلك التاريخ فقد انصرف بكليته إلى قراءة تاريخ المسيح وتاريخ القديس بطرس وانتقل من هذه القراءات شيئاً فشيئاً إلى أرسطو والميتافيزيقا ثم التصوف . ولكنه تنبه منذ ذلك الحين إلى أفريقيا من خلال قراءاته عن القديس بطرس . على أن أهم مشاغل الدكتور شفيتزر خلال تلك الفترة المتأخرة من شبابه وخلال كل الفترات التى امتدت بها حياته إلى أخريات أيامه هو موضوع الأخلاق الإنسانية . . ولا شك فى أن المسيحية كانت الشاغل الأكبر بالنسبة إليه ، ولكنه يشير إشارة خافتة فى مقال هام من مقالاته الفلسفية عن « مشكلة الأخلاق فى تطور الفكر البشرى » إلى أن هيوم وكانت كانا صاحبى الفضل فى الثورة على النفعيين البريطانيين وعلى فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال هولباخ وهلفسيوس وبنتام فالمفروض فى رأى شفيتزر أن ننظر إلى القانون الأخلاقى بوصفه أحد التعاليم المطلقة كما يشير إلى ذلك مذهب كانت فى الحكم الأخلاقى ؛ ويمكننا الاعتماد على الوعى الإنسانى بوصفه مقياساً لما هو خير أو شر ، وكل ما نحتاج إليه حينذاك هو مجرد الإصغاء لصوت الضمير . فالقانون الأخلاقى الكامن فينا هو وضوح مقنع يمكن الاعتماد عليه فيما يتعلق بكوننا سلفاً مواطنين فى عالم حقيقى هو عالم الأفكار على الرغم من أننا نعيش فى عالم المظاهر التى تتبدى لنا خلال حدود الزمان والمكان .

ومعنى هذا طبعاً أن شفيتزر يؤيد كانت فى اعتبار عالم الأفكار والمبادئ العقلية الأخلاقية عالماً حقيقياً نلتمس منه ضرورات الوجود الحقيقى ، أما العالم الذى نراه خلال حدود الزمان والمكان فهو عالم له مظاهره التى ترتبط بالأصول النابعة من الضمير الإنسانى . ومعنى هذا أيضاً أن شفيتزر يرى وجوده معلقاً بمبدأ أخلاقى فرضه على نفسه فرضاً إلى جانب ما فى قرارة نفسه من إحساس دينى خالص وللمبدأ الأخلاقى هنا قوة القانون الطبيعى الذى يفرض نفسه على كل مظهر من مظاهر الحياة ، فالأخلاق تصبح أكثر عمقاً فى مستوى البحث الجاد لبلوغ مبدأ أساسى من مبادئ الخير ذلك أن الاهتمام إنما ينصب فى الغالب على اكتشاف أصل وراء كل الاختلافات واكتشاف طريق يمكن أن يتتبع فيه المرء كل تلك الفضائل بحيث يردها فى سهولة ويسر إلى تصور عام مشترك للخير .

بهذا الأسلوب استطاع كبار مفكرى



الصين أن يصلوا إلى نتيجة هامة وهى أن الإرادة الطيبة نحو الآخرين هى أصل الفضائل جميعاً أو هى فضيلة كل الفضائل ، وبهذا الأسلوب أيضاً استطاع بعض مفكرى القرن الأول للمسيح أن يصلوا إلى اعتبار الحب أرفع درجات الفضيلة . وهناك تشابه كبير بين هذا اللون من التفكير ولون التفكير عند الصينيين القدامى . فكلاهما يضع الحب كبدأ أساسى مشترك ، وكلاهما يرى أن الحب مبدأ أخلاقى يرتبط بالعقل وينبع منه ، وهذا هو محور تفكير شفيتزر نفسه ، ذلك المحور الذى أدار عليه الكثير من كتبه وكتاباته فضلا عن سلوكه فى الحياة . فلم تكد الحرب العالمية الأولى تضع أوزارها حتى بدأ شفيتزر نشاطاً عقلياً خصباً ومتواصلا وإن اتسم دائماً بالصبغة الدينية ففى عام ١٩٢١ أصدر كتابه « بين الماء والأدغال » وفى عام ١٩٢٤ أصدر كتابه الشهير عن طفولته وشبابه ثم أصدر كتابين من أهم كتبه أحدهما سنة ١٩٢٩ عن « الامتثال الذاتى » والآخر سنة ١٩٣٨ تحت عنوان « أقاصيص أفريقية » . هذا إلى جانب كتابه عن حياة الموسيقار جان سباستيان باخ (١٦٨٥ - ١٧٥٠) الذى ألفه بالفرنسية وكتابه عن حياته وفكره الذى سبق أن أشرنا إليه .

على أن أهم مؤلفات شفيتزر وأشدها خطراً على الإطلاق هو مؤلفه الكبير عن الحضارة الذى وضعه فى جزءين عام ١٩٢٣ وأعطى الجزء الأول اسم « سقوط الحضارة وإعادة بنائها » وأعطى الجزء الثانى اسم « الحضارة والأخلاق » ففى الجزء الأول من هذا الكتاب حاول شفيتزر أن يحدد مفهوم الحضارة كما حاول أن يحدد العلاقة بينها وبين الحدس أو الوجدان فقال عن الحضارة إنها فى عمومها التقدم الحاصل فى كافة المجالات الروحية والمادية مع تطور الأخلاق الإنسانية وتطور الإنسانية ذاتها ، ويجب على الفكر الحديث فى رأى شفيتزر أن يأخذ بمثل أعلى للحضارة الحقة بأن يسعى حثيثاً نحو العقيدة ونحو الوجدان العالمى أو الحدس الكونى وعندما نحاول نحن الإنسان أن نعيد النظر فى حيواتنا آخذين فى تأمل أخلاقنا وعلاقاتنا الروحية بالعالم نكون بذلك قد عدنا إلى الطريق الذى يقودنا من مرحلة انعدام الحضارة إلى الحضارة .

أما فى الجزء الثانى من هذا الكتاب والذى خصصه شفيتزر لتحديد العلاقة بين الحضارة والأخلاق فإنه يسعى حثيثاً من أجل إثبات فكرته التى سبق أن أشرنا إليها وهى أن العقل قائم أصلا فى قلب النظرة الصوفية ، وأن التصوف يحمل فى طياته عنصراً عقلياً . وفى رأى شفيتزر أننا لا يمكننا عن طريق المعرفة أن نصبح فى علاقة بالعالم ولكننا ندخل فى هذه العلاقة عن طريق تجربة هذا العالم وبذلك ينتهى كل فكر جاد وعميق إلى أن يصبح تصوفاً أخلاقياً ذلك أن العقل إنما يكمن فى قرار اللامعقول أعنى الحدس أو الوجدان .

ولقد تعمد شفيتزر فى مؤلفاته جميعاً أن يستبعد المصطلح الفلسفى الذى اعتاد الفلاسفة أن يستخدموه فى مجال تخصصهم ، ذلك لأنه أراد أن يطرق كل أبواب الفكر الإنسانى ببساطة ولكن بلا سهولة وأن يتعمق المواقف المتعلقة بمسألة المصير . ولا شك فى أن الحياة التى أمضاها شفيتزر فى لامبران بأفريقيا هى فى ذاتها مثل رائع من أمثلة الحياة البسيطة غير السهلة والموقف الإنسانى المتعلق بمسألة المصير ، ولا شك أيضاً فى أنه قد أفاد الكثير من قراءته لمؤلفات حكماء الصين فهؤلاء هم مصدر الثراء والعمق فى فكره وأصل الانعكاس الروحى القوى على أفعاله وأعماله ومنهم تعلم قيمة الفعل الطيب وآثر أن يكون فكره نبراساً لعمل إنسانى متصل لا يراد منه سوى شفاء القلب والضمير .

رحم الله ألبرت شفيتزر فقد كان رمزاً وكان أسطورة وكان مثلا يحتذى .

« كان ينعم بالمكانة المرموقة والسمات الحميدة التى مكنته من أن ينتزع الاحترام والتقدير من العسكريين والعلماء على السواء ، وكل من عمل تحت قيادته وأتى أعمالا تساعد على تطوير أسلحة الجيش المختلفة فى السنوات التالية يدين بالفضل فيما بلغه من قدرة وابتكار لقيادته وإلهامه » .

بهذه الكلمات عبر تيزارد عن امتنانه لبرترام هوبكنسون ، أحد الرواد الذين طبقوا العلوم فى الميدان العسكرى فى غضون الحرب العالمية الأولى . وهذا هو عين ما يحس به نحو تيزارد الكثيرون من أصدقائه وزملائهإبان الحرب العالمية الثانية .

وأخيراً نشر رونالد كلارك سيرة حياة تيزارد فأماط اللثام عن قدرته الفائقة فى ترجمة حاجة المقاتل إلى العالم وما يمكن للعالم أن يزود به المقاتل فى الميدان .

لقد تدرب تيزارد ليصبح عالماً كيميائياً وطياراً فى الحرب العالمية الأولى وزميلا فى الجمعية الملكية ، ومن ثم كان تيزارد بحكم الخبرة والمركز الأدبى معداً إعداداً يمكنه من أن يلعب دوراً رئيسياً فى الشئون الوطنية حين أختير فى سنة ١٩٣٥ رئيساً للجنة البحث فى شئون الدفاع الجوى المشهورة . وبفضل ما اكتشفه واطسون وات بات محتملا فى ذلك الحين رؤية الطائرة وهى على مسافة بعيدة بانعكاس الموجات المشعة الصادرة عنها ، وبتشجيع لجنة تيزارد — كما كانت تسمى وقتئذ — أمكن تطوير نظام عملى للرادار بسرعة فائقة ، وفى منتصف شهر يوليه سنة ١٩٣٥ استطاع القائمون ملاحظة الطائرة على مسافة ٤٠ ميلا ، كما أعقب ذلك قياس الاتجاه والارتفاع وحدوث ثورة فى شئون الطيران الجوى . وعندما اندلعت نيران الحرب فى شهر سبتمبر من عام ١٩٣٩ كان نظام التحذير قد أعد حول سواحل انجلترا الشرقية والجنوبية الشرقية ليلعب دوراً حيوياً حينما اشتبكت بريطانيا فى الحرب بعد ذلك بعام واحد . وكان دور تيزارد فى تطوير هذا الاكتشاف الرائع دوراً بارزاً كما أن دفاعه القوى حقق للمشروع تأييد سلاح الطيران الجوى وأقنع الحكومة بتدبير الأموال اللازمة له .

ولم يكن للصراع المرير الذى دار بين تيزارد ولندمان حول السياسة والشخصيات والذى أدى فى شهر يوليو من عام ١٩٣٦ إلى استقالة لجنة تيزارد ، تأثير يذكر على تطوير جهاز الرادار الذى ثبت آنذاك أنه وسيلة فعالة . فلم يكن النزاع بين الرجلين حول المبادئ الأساسية بل حول ترتيب الموضوعات حسب أهميتها . وما أن تأكد من امكانية استخدام جهاز الرادار — وذلك قبل أن يكون لشبكة الرادار وجود — حتى استطاع تيزارد ببراعة تفوق الوصف أن يقنع السلاح الجوى والعلماء بالتعاون معاً فى القيام بتجربة لالتقاط صورة لإحدى الطائرات باستخدام المعلومات عينها التى كانت ستستخدم بعد عام أو عامين حينما تصبح شبكة الرادار معدة للعمل . وكان ذلك مولد أساليب البحث العلمى التى لعبت دوراً هاماً فى تطوير أسلحة الجيش المختلفة ، وربما كانت تجربة « بيجين هيل » أعظم لنتصار حققه تيزارد ، ولولا هذا التعاون الوثيق بين العسكريين والعلماءفى توجيه العمليات الحربية لخسرت بريطانيا الحرب .

وفى شهر سبتمبر من سنة ١٩٤٠

رأس تيزارد بعثة من العلماء والعسكريين إلى أمريكا للاستفادة من المصادر الأمريكية العلمية الواسعة النطاق ، ولقد وصف تيزارد هدفه بالعبارة المعبرة التالية : « محاولة ضم العلماء الأمريكيين إلى الحرب قبل حكومتهم » . وحمل تيزارد معه صندوقه الأسود الشهير الذى كان يحتوى على عينات ومشروعات وتقارير سرية خاصة بالأساليب الحربية البريطانية الجديدة . وكتب أحد الأمريكيين يصف محتويات الصندوق بقوله : « إنه أعظم شحنة تصل إلى شواطئنا » وكان لهذه الثقة التامة أثرها البالغ على النواحى العلمية لجهود الحلفاء فى الحرب .

وفى الفترة ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٢ إنكب تيزارد على دراسة جوانب الحرب المختلفة وشغل عدة مناصب استشارية كما أختير عضواً فى لجان هامة كثيرة . ومع ذلك لم يكن خافياً على أحد أن نجم لورد شيرويل – الذى كان آنذاك مستشاراً شخصياً لوينستون تشرشل – آخذ فى الصعود بينما هبطت أسهم تيزارد ، لكن مكانته بين العلماء والضباط ظلت قوية لم تتزحزح ، ومما يؤسف له أنه لم يكن فى الحكومة البريطانية مكان يتسع لهذين الرجلين النابهين اللذين كانا صديقين حميمين ذات يوم .

ومن الأمور التى اختلف حولها العالمان الخطة التى وضعتها الحكومة لضرب بيوت الطبقة العاملة فى ألمانيا بهدف إضعاف روحه المعنوية ، وعارض تيزارد هذا الاتجاه وكتب إلى وزيره فى فبراير من عام ١٩٤٢ يقول : « إننى أؤكد بأن الدراسة الموضوعية الواعيـة للحقائق سوف تكشف خطأ السياسة الراهنة الخاصة بضرب ألمانيا بالقنابل . وأن من واجبنا أن نركز أكبر قدر ممكن من الجهد على تدمير قوة العدو البحرية والمحافظة على قوتنا ، ولن يتسنى لنا القيام بمثل هذا العمل إلا باستخدام طائرات تحلق فى سماء البحر على نطاق واسع ، ومن ثم سوف نضطر إلى استخدام طائرات أبعد مدى من تلك التى لدينا حالياً » .

وعلى الرغم من تأييد سلاح البحرية لوجهات نظر تيزارد كان الرفض نصيبها . وفى خريف عام ١٩٤٢ أصبح تيزارد عميداً لكلية ماجدلين بأكسفورد ، لكنه ظل يلعب دوراً كبيراً فى ميـدان الحرب بأساليب غير مباشرة . ولم يعد إلى مركزه فى الحكومة البريطانية إلا بعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها وعينه اتلى رئيساً لهيئتين جديدتين هما : المجلس الاستشارى للسياسة العلمية ولجنة أبحاث سياسة الدفاع .

ولقد وافته المنية فى سنة ١٩٥٩ وبموته حرم من المناقشات التى تفجرت حول دور العلوم والتكنولوجيا فى الحكومة والصناعات وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية حين أطلق القمر الصناعى فى سنة ١٩٥٧ ، وفى بريطانيا عندما أدرك المسئولون امكانيات بلادهم الاقتصادية المحدودة بالمقارنة مع منافسيهم ولقد أسفرت هذه المناقشات التى كانت تدور على نطاق الأمة بأسرها عن تعيين وزير للعلوم فى سنة ١٩٥٩ وإنشاء لجنة « ترند » فى سنة ١٩٦٢ وتكوين مجلس للسياسة العلمية يشرف عليه وزير الدولة لشئون التعليم والعلوم مع وزارة التكنولوجيا الجديدة .

وليس ثمة شك فى أنه لو حدثت هذه التغييرات وهو على قيد الحياة لاعتبرها جزءاً من التغيير الشامل فى موقف الحكومة من العلوم والتكنولوجيا ذلك لأنه كان قد كرس الجانب الأكبر من حياته لتحقيق هذه الغاية ، والواقع أنه كان يعمل وزيراً للعلوم بصفة غير رسمية قبل أن تقرر الحكومة حاجتها إلى وزير مسئول .

لقد استطاع رونالد كلارك – بحق – أن يرسم أمام ناظرينا صورة تنبض بالحياة لتيزارد بعيوبه وحسناته كما أنه أماط اللثام عن الأحداث الجوهرية التى وقعت فى تلك الحقبة الهامة من تاريخ العـالم .

شاكر إبراهيم

أدمون جاق . . كاتب اللامعقول :

يعتبر أدمون جاق واحداً من كتاب الطليعة لا فى المسرح الفرنسى وحده ، بل وفى المسرح العالمى كله ، فقد استطاع هذا الكاتب فى سنوات قليلة أن يشغل خشبة المسرح فى بلاده وأن يغزوها ويحتلها فى الدول الأجنبية ، كل هذا بفضل أعماله المسرحية التى يشيع فى موضوعاتها الدفء وفى أسلوبها الحرارة والتى تعبر عن حياة كاتبها من خلال تعبيره عن روح العصر . والواقع أن أعمال جاق الدرامية هى نفسها حياته ، وحياته ليست حياة فرد من الناس بقدر ما هى حياة عصر من العصور . . إنها حياة إنسان فى النصف الثانى من القرن العشرين .

والواقع أن جاق فى تصوره للعالم واستطعامه لإنسانيته وتناوله للأشياء إنما يصدر من باطن البيئة وقاع المجتمع ، فإذا أضفنا إلى ذلك ولادته فى بلد لا يسكنه إلا المهاجرون وشذاذ الآفاق ، وفقدانه لوالده فى إحدى الثورات ، واتهامه فى السابعة عشرة من عمره بالتمرد والعصيان أدركنا على الفور أن طريقته الخاصة فى رؤية الحياة طريقة تتجانس مع نشأته من ناحية وتجىء استمراراً طبيعياً لهذه النشأة من ناحية أخرى ، صحيح أنها طريقة غريبة وغير معقولة ولكن الصحيح أيضاً أن حياته كانت هى الأخرى غريبة وغير معقولة ومدار الغرابة واللامعقولية فى حياته وفى نظرته إلى الحياة أنه يرى أن الإنسان يحيا أولا وأخيراً لنفسه لا لغيره ، يحيا وحيداً أو متوحداً أو وحده رغم وجوده بين الكثيرين .

وفى هذا الحوار الذى دار بين المحرر الأدبى لجريدة « الآداب الفرنسية » التى تصدر فى باريس وبين الكاتب الطليعى المعاصر نتعرف على الكثير من معالم حياته وملامح فنه ، حياته التى كانت مداداً لفنه وفنه الذى كان انعكاساً لحياته .

– إلى أى حد نستطيع أن نقول إنك تتلمذت على غيرك من الكتاب ؟

= إلى حد قليل وقليل جداً ، لأنى باستثناء باسكاتور وبريخت اللذان فتحا أمامى طريقاً كان على أن أسير فيه حتى النهاية لم أتلق عن أحد سواى .

– بماذا تفسر استقبال الجمهور العام لأعمالك فى الوقت الذى يعرض عنها جمهور « المثقفين » الذين يجدون فيها صعوبة وتعقيد ؟ !

= ربما لأن المثقفين يعتقدون أن الثقافة لا تكون إلا فى المراجع وفى الرجوع إلى المراجع .

– هل تقصد بالمراجع تلك الأعمال الضخمة التى تزين جدران المتاحف والتى لم تعد تصلح فى الوقت الحاضر ؟

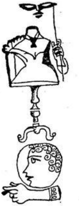
= إن ما يصلح للوقت الحاضر وما من شأنه أن يعيش فى المستقبل هى تلك الأعمال التى تنفر من المتعارف عليه وتهرب من المألوف وتبتعد عن العرف والتقليد .

– وهل يعتبر مسرحك تحقيقاً لهذه الأشياء ؟

= بالتأكيد ، لأنى أعتقد تمام الاعتقاد أن الوقت قد جاء لهدم المسرح البورجوازى وإقامة المسرح الواقعى الجديد ، المسرح الذى يشمله التغيير من كل جانب . . تغيير فى الشكل والمضمون فى اللغة والأسلوب .

– والخيال الذى نراه فى مسرحك ، هل هو نوع من الواقع أيضاً ؟

= بل هو جزء من واقع الحياة اليومية مثله مثل الأشياء التى نلمسها والأشخاص الذين نتعرف عليهم ، ولنضرب مثلا بمسرحيتى « غناء جماعى » التى أقوم بإخراجها للمسرح القومى بباريس . . المسرحية تدور حول قصة نيقولا ساكو وبارتولوميو زازيتى اللذان يموتان فى سجن شارلستون بأمريكا . كيف يكون علاج قصتهما التى هى فى الوقت نفسه قصة الحركة العمالية الأمريكية كلها ؟ إن مأساة ساكو وزازيتى هى فى الواقع مأساة العصر كله إذا ما اعتبرناهما شعاعين نفسيين يعكسان من خلال أحداث الحياة اليومية ظروف الناس جميعاً



ومتطلباتهم ومسعاهم فى الحياة وأخيراً موتهم بطريقة مشروعة أو غير مشروعة . وعلاوة على ذلك نجد أن الشخصيات التى تؤدى أدوارها فى المسرحية هى نفسها الشخصيات التى تقوم بدور المتفرجين ، ومن بين هؤلاء المتفرجين من يعرف القصة جيداً ومنهم من سمع بها بمجرد سماع ومنهم من يجهلها كل الجهل !

— وما هى قصة المسرحية التى ستقدمها فرقة سان — ايتين فى مارس القادم والتى تجرى أحداثها فى الصين ، أقصد مسرحية « الإنسان فقط » .

= كتبت هذه المسرحية بنفس الطريقة التى اكتشفت بها وى—با—تشون الذى أصبح فيما بعد « الإنسان فقط » .

— وماذا عن فيلم « المواطن كانى » ؟

= المسرح والسينما يقفان على طرفى نقيض ، فللمسرح ماض طويل من التجارب والمحاولات الأمر الذى لا تحظى بمثله السينما ، كما أن المسرح قد بلغ سن الرشد بينما السينما لا تزال فى مرحلة التكوين ، والذى يجعل السينما تمشى بخطوات بطيئة هو أنها تحقق مطالب الجماهير فلا تغامر بتقديم التجارب الجديدة التى يخوض فيها المسرح محققاً بذلك المكاسب الكبيرة والكثيرة . نحن فى حاجة إلى سينما تجريبية تقابل ما عندنا من مسارح تجريبية . ولنعد إلى فكرة الواقع والخيال . . فى كل مسرحية من مسرحياتى الأولى كان الحاضر يعيش على تجربة الماضى بينما المستقبل يبزغ من تجربة الماضى والحاضر معاً ، أما فى مسرحية « الإنسان فقط » فالمستقبل هو الذى يولد منه كل شىء ، أما الماضى والحاضر فيبدوان إلى جواره بعدين سلبيين ، هذا المستقبل كما نحن نعلم النظارة هو الصين الشعبية ، صين الغد القريب . ولى—تشى—ليو بطل المسرحية يحاول جاهداً أن يتلمس مكانه فى هذا المستقبل الاشتراكى الذى كان يحلم به ، وكل ما حاولته من أجله هو أنى جعلته يواجه المستقبل الواقعى أى مستقبل اليوم ، وهذا هو لب قضية الالتزام لأننا ما دمنا ننتمى إلى هذا العالم بأسره ولا يمكننا التخلى عنه أو الفرار منه فواجبنا أن نكون وسط الآخرين . . هنا والآن لأن حاضر اليوم هو مستقبل الغد .

فتحى العشرى

شيلا ديلانى . . والأسد العاشق

تعتبر الكاتبة شيلا ديلانى من أشهر كتاب الدراما البريطانية المعاصرة ، وواحدة من كتاب الطليعة أو الكتاب الذين يطلقون على أنفسهم ويطلق عليهم النقاد اسم « الجيل الساخط » . وقد استطاعت هذه الكاتبة أكثر من زملائها أن تحقق نجاحاً كبيراً فى الأوساط النقدية والجماهيرية على السواء ، وأن تشق طريقها فى ميدان النشر والمسرح ، كل هذا ولما تبلغ الثلاثين من عمرها ، وكل هذا بفضل مسرحيتين اثنتين فقط . لهذا فهى عند كثير من النقاد الند الإنجليزى للكاتبة الفرنسية الشهيرة . . فرانسوا ساجان .

ويمتاز أسلوب هذه الكاتبة بمحاولتها الوصول إلى قلب الجمهور لا عن طريق عقله بل عن طريق حواسه ، فهى تحاول أن تصل إلى الناس عن طريق عيونهم بإمدادهم بالصور الحسية ، وعن طريق آذانهم بإثارة أنواع بعينها من الصخب والضجيج . ولا شك أن هذا الأسلوب الحسى الفريد كفيل بالسيطرة على الجمهور لا عن طريق الإنصات إلى الحوار وربطه ربطاً موضوعياً فى العقل ، وإنما عن طريق تراكم الصور الحسية والانفعالات



المادية التى تحدث فى مجموعها الانفعال الكلى العام ، وتؤدى فى مجموعها إلى إبراز المعنى العام للمسرحية .

ولا يرجع نجاح مسرحيتها الأولى « طعم الشهد » إلى هذا الأسلوب الحسى الفريد وحده ، وإنما يرجع أيضاً إلى طرافة الموضوع الذى عالجته هذه المسرحية ، وهو موضوع الحب غير المتكافىء والزواج غير المتكافىء فى مجتمع ملىء بالمتناقضات ، وفى عصر تسيطر عليه النزعة التكنولوجية حتى لم يعد هناك من يقين فى أى شىء . . لا فى سلوكنا اللفظى ولا فى سلوكنا الحركى ، أعنى لا فيما نفعل ولا فيما نقول . لهذا اختارت الكاتبة بطلتها فتاة مراهقة صغيرة السن ، وجعلت موضوع المسرحية كله تجسيداً لرؤية هذه الفتاة مما دعا النقاد إلى إلقاء هذا السؤال : ماذا يحدث حين تخرج هذه الكاتبة بطلتها عن سن المراهقة إلى سن البلوغ ، هل تستطيع أن تسيطر على العالم الخارجى كما سيطرت على العالم الداخلى من خلال فتاة مراهقة ؟ وكانت إجابة شيلا ديلانى هى مسرحيتها الثانية : « الأسد العاشق » التى تمتاز عن الأولى بما فيها من طاقة شاعرية أغزر ومقدرة تكنيكية أكبر فضلا عما فى موضوعها من قرب إلى نفس القارىء ، وخطوط المسرحية بسرعة وإيجاز هى أن أسداً رأى بمحض الصدفة فتاة عذراء على جانب كبير من الجمال وهى تخطر فوق المروج الخضر فوقع فى حبها ، هذه الفتاة هى ابنة رجل يسمى « فورستر » وكان « نأى » وهو اسم الأسد العاشق مندفعاً فى عاطفته إلى الحد الذى لم يحتمل معه الحياة بدون أن يتزوجها ، وعلى ذلك عقد عزمه دون تردد أو تأخر على أن يفاتح والدها فى الزواج من ابنته ، ولكن الوالد الذى علاه شعور الاستغراب فى بادىء الأمر لتقدم الأسد بطلب الزواج سرعان ما عاد ففطن إلى أنه لو استجاب لهذا الطلب لكان عليه أن يخضع الأسد لسيطرته ، وعلى ذلك وافق الأب على أن تكون موافقته مشروطة بشروط أهمها مراعاة أنه لما كانت الفتاة صغيرة السن رقيقة الطبع كان على الأسد أن يوافق على أن تهشم أنيابه وتنتزع مخالبه حتى لا يتمكن من إيذائها أو على الأقل من إفزاعها بمنظره الرهيب . وكان الأسد غارقاً فى الحب لدرجة أنه لم يمانع فى ذلك ، وسرعان ما أصبح بفضل مكر فورستر ودهائه منزوع المخلب والناب .

ولا شك أن المغزى العميق الذى تحتويه هذه المسرحية والذى يتجسد فى العديد من المشاكل والعديد من الصعاب ، وهى مشاكل وصعاب بعضها مما يهم الشباب والبعض الآخر مما يهتم به الطاعنون فى السن ، يجعل لهذه المسرحية طعماً يفوق طعم الشهد لأنه يخلصنا فى النهاية إلى أن ما فى مسرحية « الأسد العاشق » من صراع هو نفسه ما فى الحياة من صراع .

مذكرات ألبير كامى :

فى صيف عام ١٩٤٧ وبعد حصوله مباشرة على جائزة النقاد لكتابه «الطاعون» دون كامى بمذكراته الملاحظة التالية : « إن السرطان العصرى يلتهمنى » وقبلها بعامين فقط أعاد تدوين ملاحظات هيجل فى أن المدنية العصرية هى المكان الوحيد الذى يجد فيه المرء الأمن والهداية ، والملاحظتان معاً تقدمان صورة صارخة تجمع بين الحدة التى هاجم بها كامى أفكار هيجل ، وبين الكآبة المتزايدة التى

سيطرت على روحه ، وواقع الأمر أن كامى يحمل الماركسية الهيجلية بالذات مسئولية عجزه عن الاستمتاع بمباهج الشباب الزاهرة ومتع العالم الخارجى ، الأمر الذى كان طابعاً لسنى شبابه ومطلع حياته وهذا ما عبر عنه فى كتابه « العودة إلى تيباسا » . وبسبب هذا الميل إلى لوم الآخرين وتحميلهم تبعة يأسه وانهياره من الداخل ، خرج لنا المجلد الثانى من مؤلفه « المذكرات » مبرزاً جانباً جديداً وطابعاً قاتماً فى حياة ألبير كامى هو على النقيض تماماً من كامى السعيد المتحمس الذى رأيناه فى « الأعراس » وفى الجزء الأول من « المذكرات » .

وكتعبير إضافى عن مرارته قام كامى مؤلف « المتمرد » بتغيير مهنته فى أعقاب الحرب العالمية مباشرة ، ففى نوفمبر عام ١٩٤٣ وقبل أن يعين رئيساً لتحرير جريدة « الكفاح » التحق بوظيفة قارئ فى دار جاليما رللنشر واستمر فى هذا العمل الإضافى حتى لحق ربه . وليس من العسير الإحساس من خلال سطور « المذكرات » أن اشتغاله بهذه الاتجاهات المهنية لم يكن موفقاً بالمرة ، ولكن ارتباطه الدائم بهذه الوظيفة هو الذى حرره من ضرورة نشر مؤلفاته على أى نحو وبأى ثمن ، كما أتاح له فرصة ذهبية للاتصال بأغلب الكتاب البارزين فى تلك الأيام . ولكن كامى لسوء الحظ فقد الكثير من أصدقائه ولم يفد أية إفادة من الجو الثقافى فى ذلك الحين ، وذلك بطبيعة الحال نتيجة نظرته الازدرائية للمجتمع الثقافى فى باريس فى الفترة من عام ١٩٤٠ إلى عام ١٩٥٠ .

ولقد أشار سارتر إلى ذلك فى إحدى مقالاته المثيرة التى نشرها فى كتابه ما هو الأدب ؟ حيث قال : « إن علاقة الكاتب بباريس كانت علاقة من نوع خاص ، فقد أصابه شعور داخلى بأنه يجب عليه أن يبتعد عنها لكى يعرف كيف يكتب ، فلما تحقق له ذلك وجد نفسه مندفعاً إلى العودة مرة أخرى . ولم تتح له الفرصة التى تتاح لأنداده من الكتاب الأنجلوساكسون فلم يستطع الإقامة فى جو من الرخاء لكى يكتب فى هدوء وسلام ، بل كان عليه البقاء بباريس إما من أجل الأحسن أو من أجل الأسوأ » . وبالنسبة لكامى كان هناك الجيد كما كان هناك الردىء ، ولو لم تسيطر عليه روح التمرد والاشمئزاز من الجو الباريسى المحيط به لما حظينا بفكرة روايته « السقطة » التى تعتبر من أدق الروايات الفرنسية ذات الطابع التهكمى الساخر .

وفى الجزء الثانى من « المذكرات » أظهر كامى جانباً من شخصيته أقل إثارة ، وبصرف النظر عن الحدة الكلامية التى عالج بها موضوع الماركسية الهيجلية إذ عبر عنها بقوله «إنها ضرب من الوظائف الفاسدة » وبالتالى فهى ملتقى الكتاب الفاشلين فإنه لم يبذل جهداً واضحاً لتوضيح سبب نجاح الشيوعية بين الفرنسيين ووجود أرض صالحة لها فى فرنسا ، وذلك يتناقض تماماً مع هجومه المستمر على مظاهر الفقر والبشاعة التى يرزح تحتها حى سان إيتين ، وفى الميل المريع الذى يشمل سان جيرمين كان من الطبيعى لمؤلف « الغريب » و«الطاعون» أن يكتب « ليس بمستغرب أن كانت الأهداف المطلوب تحقيقها شريرة ، أما الآن فهى أهداف صالحة » .

وعلى الرغم من هذا كتب كامى الجزء الثانى من « المذكرات » ، كتبه بلهجة نافرة من الناس ومن المجتمع ، والطابع الغالب على هذا الجزء هو تفضيل



كامى المستمر للتراث اليونانى الأدبى على غيره من الاتجاهات المسيحية أو الشيوعية ، وعند كامى أنه على الرغم من الاختلاف البين بين الاتجاهين إلا أنهما بدرجات متفاوتة قد أسهما « فى عمل مستمر متزمت لتشويه التراث اليونانى » .

وحتى عام ١٩٤٢ كان الجانب السلبى من حياة كامى ككاتب هو الغالب على إنتاجه ، ولم يتعد جهده الإجابة على الاستفسارات الموجهة إليه من قرائه ، وفى عام ١٩٥٥ بدأت اهتماماته تتضح ومعالم شخصيته الإيجابية تتبلور كما كان قد بدأ بحثه العاطفى الجاد عن الحقيقة . وقد جلى غموض هذا التطور الجذرى نشر الجزء الثالث من « المذكرات » وهنا تسترعى انتباهنا حقيقة مدهشة ، هى ذلك التباين الجدلى الواضح الذى ظهر فى أفكار كامى على مدى ثلاثين عاماً . ففى عام ١٩٥٠ كتب كامى تعليقاً ضافياً على روايتى « الطاعون » و « الغريب » قال فيه :

« إن عملى فى خلال العشرين عاماً الأولى كان بلا أكاذيب ، وبالتالى لم يكن عملا حقيقياً . وإلى هذا يعود السبب فى أننى لم أصبح مؤلفاً حتى اليوم على الوجه الذى يفهم من كلمة مؤلف فى الوقت الحالى . ولكن لنقل أننى فنان يبدع بعض الخرافات والأساطير النابعة من أعماق قلبه المضطرب ، وهذا هو السبب فى أن كل من أيدنى فى هذا العالم كان من بين أولئك الذين يملكون ناصية الخيال ويحوزون ملكات الفن » .

وفى الجزء الأول من « المذكرات » تتحدد الوسيلة التى اتبعها كامى فى تخطيط « الطاعون » كما تتضح المصادر التى استقى منها مادة مؤلفه « المتمرد » ، فمن المؤكد أنه فيما يتعلق بالطاعون قد درس بعمق مؤلفات سبينوزا وهيجل فى الوقت الذى مر فيه مرور الكرام بمؤلفات ماركس ، ولكنه فى « المتمرد » لم يخف اهتمامه المتزايد بالحركات الثورية فى روسيا قبيل عام ١٩١٧ وعلى ذلك فإن هذه الأجزاء إنما تمثل آراءه الشخصية ، وعلى ذلك أيضاً فإن « المذكرات » وبخاصة الجزء الثانى يمكن اعتبارها يوميات شخصية . وما لم يخرج أتباع كامى عن صمتهم فلن نتمكن إلى وقت طويل من تحديد المدى الواسع الذى حققته « المذكرات » فى استجلاء رغباته الثقافية الخاصة وميوله الأدبية الدفينة .

وثمة فارق محسوس بين الجزءين الأول والثانى من « المذكرات » هو أن الأخير بالإضافة إلى طوله النسبى واحتوائه على ملاحظات تشاؤمية يعتبر انعكاساً شخصياً للكاتب أكثر من الجزء الأول ، وإن كان المدخل الفنى لمؤلفات كامى يحذر فيها من الاعتقاد الجازم بأن كل ما ينتجه الفكر الأدبى إن هو إلا انعكاس نفسى لشخصية كاتبه وذلك بقوله : « عندما نطالع وجهاً مشرقاً منبسطاً ترتاح نفوسنا ونعلم حينئذ علم اليقين أن الوظيفة المثلى لمثل هذا الشخص هى فى عكس هذه السعادة على من حوله ، وعلى النقيض من ذلك فإن قلوبنا تنفطر كداً لليالى التعاسة التى تحترق فيها أفئدة من نقابلهم » . وفى مدخل آخر يلى ذلك يقول كامى : « إن الجهد الوحيد الذى حرصت على بذله طوال حياتى بعد أن توافرت لى كل الأمانى التى تمنيتها فيما عدا المال الذى لم أهتم به أدنى اهتمام ، هو أن أعيش حياتى رجلا طبيعياً عادياً لا أسعى للتعلق بالهاوية . وهذا الجهد الكبير لم يحقق نجاحاً يذكر ، وبدلا من أن أحقق حلمى وأمنيتى بدأت الهاوية تقترب منى شيئاً فشيئاً . . .

ومع ذلك فقد كانت الهاوية التى اقتربت من كامى شيئاً فشيئاً حتى تردى فيها هى الحرية ، تلك الوسيلة النبيلة والشريفة معاً التى توسل بها فى نضاله ضد قوى الفوضى والقبح والدمار التى سادت عصره .

فوز المنى عبد المنعم

أمين الريحاني في ذكراه :

في الثاني عشر من شهر سبتمبر ١٩٦٥ تحل الذكرى الخامسة والعشرون على وفاة المفكر العربي الكبير الفيلسوف « أمين الريحاني » .

ولا شك أن الأعمال المجيدة التي يقدمها أبناء الأمة المخلصون هي التراث الإنساني الذي يرود المستقبل ويحدد معالم الطريق ولكي تستمر الأمة في نهضتها عليها أن تتبصر من حولها هذه المعالم وأن تفيد من هؤلاء الرواد حتى يستمر طريق التطور مستقيماً واضحاً والأمة العربية وقد خطت خطواتها الموفقة المباركة وأبرزت العزة الكريمة التي انطوت عليها نفوس أبنائها وأصبح واجباً عليها أن تعتز بتراثها وبأعمالها المجيدة وبروادها الأعلام الذين فتحوا مغاليق الفكر أمام الناشئين .

وقد كان أمين الريحاني وليد لبنان عام ١٨٧٦ – أحد رواد الفكر الإنساني الذين رفعوا لواء الثورة على الصعيد العربي كله – صاحب مبدأ ورسالة وكان من أعداء نظرية الفن للفن في الأدب ودعا الأدباء والكتاب في كل مكان أن يجندوا أقلامهم خدمة الشعب وأن يتركوا الأبراج العاجية ويحطموها ووضع المسئولية كاملة على كاهل رجال الأدب والفكر وناشدهم قائلا « الثورة الروحية قبل الثورة الاجتماعية » فلو اتحدت كل النفوس لنالت الأفراد أقصى أمانيها في الحرية والعدالة والمساواة « ومن لا يثور لا ينجو من العبودية ولا حق له أن يشكو العبودية » وكره الريحاني الاستعمار وشن عليه الحملة تلو الحملة قائلا « أنا عربي شرقي ثوري . عربي يكره الترك ، وشرقي لا يزدري العرب .. ثوري تهمه الكعبة مثلما يهمه الدستور » وقد أعطى للدين حرمته وقدسيته وجلاله وللوطن حقه وكيانه وأخذ على عاتقه عبء الدفاع عن فلسطين العربية الجريحة وتطوع بالسفر مراراً إلى أمريكا ليعلن على العالم من هناك حق عرب فلسطين في وطنهم السليب الضائع بين أنياب الصهيونية الغادرة وكانت سلسلة ثوراته متصلة لم تنفصم فثار على رجال الدين ثورة عارمة حارب فيها التزمت الذي سيطر على الأفكار والمعتقدات منادياً بالتسامح والإخاء فتصدى له دعاة الرجعية وحاربوه فخرج على العالم العربي بكتابه « المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية » وفيه يسخر من رجال الدين حيث أجرى الحوار فيه على لسان الحيوانات على غرار « كليلة ودمنة » ثم طلع مرة أخرى بكتاب قيم في ذات الصدد بعنوان « المكاري والكاهن » يحارب به الجمود الديني والبدع والخرافات التي سيطرت على العامة من أبناء الشعب وحمل رجال الدين مسئولية تربية النشء وما يترتب على تخلف هذا النشء من انحدار في الأخلاق والقيم وضعف في النفوس والأفئدة .

وثار كذلك على التقاليد والعادات التي انتشرت كالوباء في المجتمع العربي آنذاك فقيدت خطواته وعاقت مسيره .. ووقفت حجر عثرة في طريق طموحه وآماله ومثله وأن انتشار هذه العادات البذيئة المستوردة نتاج الحكم الاستعماري البغيض الذي ولد في نفسية المجتمع العربي الخوف والجهل الذي استشرى كالداء الوبيل « الخوف والجهل توأمان أمهما العبودية وأبوهما الظلم وأن عقلية الأسرة كلها لعقلية العبيد إنها لتبدو في السيد وفي المسود وفي الوزير وفي الحضير في المؤمن اللابس العمامة أو البرنيطة وفي رئيسه الرافل في الدمقس والأرجوان أنا سيدك وهذا سيفي على رقبتك ثم يقول لمن هو أرفع منه أنت سيدي وهذا سيفك على رقبتي فسبحان من جعل السيف رمز المساواة ومرحباً بمن جاء يحطم السيوف ويحرر العبيد » .

وشملت الثورة عند « الريحاني » الشعراء وهم أخوانه وأصدقاؤه إلا أنه ناصبهم العداء لوقوفهم مكتوفي الأيدي حيال قضايا بلادهم وقرضهم الشعر في الأخوانيات والرثاء والمدح المبتذل



وبعدهم عن التعبير به فى الميادين الوطنية الصادقة « نحن فى زمن الحديد والكهرباء وأن حاملى هذه القلوب – يقصد الشعراء – لأعجز فى المحن والنكبات من فراخ القطا ولأجبن من صغار الأرانب وما أسرعنا وهذه قلوبنا إلى الشكوى والأنين وإلى التأوه والتلهف والنواح وما أسرعنا وأشد صراخنا فى ميدان النحيب والندب وكأننا فى مندب دائم » .

وكان جل همه جمع الشمل العربى فقال فى إحدى خطبه « إن خلاص الإنسان بيده . . انهضوا ينهض الله معكم وإن الأمة التى يكثر فيها الطفيليات لا تعيش طويلا . . فكروا فى الإنتاج قبل أن يهلككم الاستهلاك . . وجارك القريب . . خير من أخيك البعيد ، بل خير من أمك الحنون البعيدة » .

وبكل هذه الأسلحة حارب الريحانى الاستعمار وقاوم الحضارة الغربية التى « تؤثر العرض على الجوهر وترفع الاحتيال على الصدق والسياسة على العلم والجمال على الحقيقة والمال على العدل » .

وسيطرت زخارف الحضارة على كل شيء حتى توصلت إلى السيطرة على القيم والتراث وأصبح الناس لا يأملون الخير فى مستقبلهم وكأنهم فى عهد قياصرة الرومان واكتشف ببصيرته الناقدة أن الديمقراطية قد انحرفت عن مبادئها التى قامت عليها من حرية وعدالة ومساواة « تغيرت القيود وتنوعت السلاسل واستبدل النخاسون بغيرهم » .

وانتقد الريحانى السياسة الاقتصادية التى يطبقها الغرب الاستعمارى والتى تؤيد الاحتكار والاستثمار والجوع « هناك جبال من الدقيق تطلب من يأخذها ويوزعها على العالم وهناك ألوف وملايين من المساكين يشترون رغيف الخبز بدمهم ودم بنيهم الصغار هناك قمح ينتظر الطاحن وطحين يلتمس الخباز والألوف من البشر يطلبون خبزاً والمحتكرون يقولون لا . . ولماذا ؟ لأن الأسعار هابطة ولا ربح فى البيع للافراد والمحتكرين »

وقد أرهص الريحانى للثورة الاشتراكية فى قوله متمنياً :

« متى يا رب . . تتساوى الأعضاء وتتوازن فتظهر على الهيئة علائم الجمال ودلائل الكمال ولا أظن ذلك اليوم يرانى ويراك أيها القارئ . . ولكنى أؤكد لك أنه آت . . وكل آت قريب » .

ودعا إلى اتحاد العلم والدين « أريد أن أرى فى بلادى ثمار الأنبياء وثمار العلم على شجرة واحدة » .

وهكذا بالجهد والعرق والكفاح وبالنفى والتشريد والغربة . . بكل هذه الوسائل قاوم الريحانى الحضارة الغربية العابثة بحرية الإنسان وقيمه وتراثه ومعتقداته . . قاومها بالعقل والمنطق الواضح وأصبح أدبه الحى تعبيراً عن خلجة نفس ثائرة تعاف الظلم وتأباه مجسدة نقمة الجماعة والأفراد على أوضاع قائمة جائرة سواء أكان القابض على ناصيتها من أبناء البلاد أو من خارجها .

وهنا تصدق نظرية الفيلسوف الوجودى « جان بول سارتر » التى تقول :

« أينما حل الظلم فنحن الكتاب مسئولون عنه ولما كانت اللغة تستخدم فى إيجاد الأشياء فعلى الكاتب أن يستخدمها فى المطالبة بحرية الإنسان وليس هناك سوى بلاغة واحدة هى البلاغة التى تدافع عن الحرية » .

وفى عام ١٩٤٠ لقى كاتبنا العملاق ربه أثر حادث أليم بعد أن ترك ثمار قريحته الفذة فى صورة كتب إصلاحية رائدة « التطرف والإصلاح – أنتم الشعراء – الريحانيات – المغرب الأقصى » ولكنه سيظل قمة سامقة فى عالم الفكر فقد كان بحق روضة يانعة فى جبال لبنان . . وعلماً شامخاً من أعلام الفكر والنفس والشعور جميعاً . . وذخيرة حية باقية فى التراث العربى الخالد .

خميس سلمونه